

**MEMORIA PARA LA PUBLICACIÓN DEL TRABAJO DE FIN DE MÁSTER
EN EL REPOSITORIO INSTITUCIONAL E-PRINTS COMPLUTENSE**

Autor: Ignacio González Saceda (ignaciogonsa@gmail.com)

Director del trabajo: María Cruz Cardete del Olmo (mcardete@ghis.ucm.es)

*MANIFESTACIONES HOMOERÓTICAS MASCULINAS A TRAVÉS DE LA
MITOLOGÍA GRIEGA*

Palabras clave: Mitología, Grecia, Homosexualidad, Feminismo, Posmodernidad,
Teoría Queer.

MALE HOMOEROTIC MANIFESTATIONS THROUGH GREEK MITHOLOGY

Keywords: Mithology, Greece, Homosexuality, Feminism, Posmodernism, Queer
Theory.

Índice de contenidos:

- Introducción (pp.1-9).
- Mito, ideología y poder (pp. 9-24).
- Mito, pederastia y masculinidad(pp. 24-46).
- Conclusiones (pp. 46-49).

Resumen: Tema capital de la historia social de la Antigua Grecia, la tan traída y llevada *homosexualidad griega* se ha utilizado tanto para denunciar una supuesta depravación moral de los antiguos griegos, tan admirados en otros campos, como para ubicar en la sociedad griega el paradigma de la tolerancia social hacia la homosexualidad. Sin embargo, ni la homosexualidad es griega ni en Grecia existía la homosexualidad tal y como hoy se concibe este fenómeno; pues nuestros modernos términos homosexualidad-heterosexualidad son sobre todo identidades producidas en la segunda mitad del siglo XIX. Aplicar estos términos a épocas anteriores a ese siglo sería un anacronismo. Así pues, a través del utillaje metodológico y conceptual de los estudios queer y del feminismo post-estructural, hijos y herederos de las corrientes de pensamiento posmodernas, se ha procedido a analizar este fenómeno tan interesante como controvertido a través de la imagen que nos transmiten los mitos griegos que, por ser parte integrante del dispositivo de producción ideológica del poder, nos reflejan una imagen sesgada e interesada de este fenómeno.

Abstract: Capital theme of the social history of ancient Greece, the much hyped greek homosexuality has been used both to denounce an alleged moral depravity of the ancient Greeks, so admired in other fields, such as to place in Greek society the paradigm of social tolerance towards homosexuality. However, homosexuality is neither greek, nor homosexuality existed in Greece as this phenomenon is conceived today, because our modern terms homosexuality-heterosexuality are mostly identities produced in the second part of nineteenth century. Applying these terms to the time before this century would be an anachronism. Thus, through the methodological and conceptual tools of *queer studies* and *post-structural feminism*, children and heirs of *postmodern thought currents*, we proceeded to analyze this phenomenon as interesting as controversial through the image transmitted by greek myths, that being an integral part of the device of ideological power, it reflects a biased and interested image about this phenomenon.

DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO

Mi trabajo, al que he titulado *Manifestaciones homoeróticas masculinas a través de la mitología griega*, responde a un interés por reformular los planteamientos contruidos en torno a un tema tan mitificado como es el de las relaciones homoeróticas en la Grecia antigua. Mitificado por parte de quienes ven en Grecia un paraíso de tolerancia social hacia la homosexualidad (VILLENNA, L. A., *La nave de los muchachos griegos*, Madrid, 2003); y mitificado por parte de quienes, en un sentido ideológico opuesto, lo ven como un fenómeno vergonzoso y vergonzante en el que cayeron los cultivados griegos (MARROU, H. I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948).

Mi propuesta intenta ir más allá de todas aquellas hasta ahora planteadas sobre este tema ya desde el propio título. He preferido nombrar al fenómeno objeto de mi estudio *manifestaciones homoeróticas* y no *homosexualidad* posicionándome en un punto de vista constructivista, según el cual, la homosexualidad es un término médico surgido a mediados del siglo XIX, junto con el de heterosexualidad, para nombrar una sexualidad no reproductiva y considerada “patológica” y diferenciarla así de la sexualidad reproductiva y vista como “natural”. Por tanto, los términos homosexualidad/heterosexualidad surgen como identidades sexuales y sería un anacronismo referirse a ellos en épocas anteriores al siglo XIX. Con anterioridad a este siglo existirían una serie de prácticas y deseos, pero no unas identidades. Por poner un ejemplo, emplear el término homosexualidad en la Grecia clásica sería igual de anacrónico que referirse al Movimiento Obrero en la Edad Media pues, aunque en esta época existieran trabajadores, no existía una conciencia identitaria que los agrupara. Al emplear, pues, los términos homosexualidad y homosexual al referirnos a la Grecia antigua estamos introduciendo unas connotaciones que no existían en esa época y, por consiguiente, estamos manipulando nuestro objeto de estudio. “No son los sujetos los que tienen experiencias, sino esas experiencias las que producen sujetos” (Joan Wallach Scott, citada por ERIBON, D., *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, 2001, p. 16).

A mi juicio, esta es una disyuntiva en la que los investigadores que han estudiado y estudian este fenómeno caen constantemente (DOVER, J. K., *Greek homosexuality*,

Cambridge, 1978; SERGENT, B., *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, París, 1984; *Homosexualité et initiation chez les peuples indo-européens*, París, 1996; *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, París, 1986; MARTOS MONTIEL, J. F., *Desde Lesbos con amor; homosexualidad femenina en la Antigüedad*, Córdoba, 1996; CALAME, C., *L'éros dans la Grèce antique*, París/ Berlín 1996), cuando no hablan directamente de *gays* (BOSWELL, J., *Christianity, social tolerance and homosexuality: gay people in western Europe from the beginning of the Christian Era to the fourteenth century*, Chicago, 1980).

Otro aspecto en el que mi proyecto difiere de las obras hasta ahora publicadas (excepción hecha a Dover, 1978) es incluir en mi estudio no sólo las relaciones pederásticas sino también las relaciones (estables o no) entre adultos y la prostitución masculina. Esto me ha permitido observar cómo en los mitos griegos sólo aparecen reflejadas determinadas relaciones homoeróticas (las relaciones pederásticas) en detrimento de otras. Analizar el por qué de este sesgo es también uno de los objetivos de este trabajo.

Es turno ahora de exponer el eje central en torno al cual se construye mi proyecto: la producción y representación de la masculinidad. Considero que, si una serie de prácticas homoeróticas estaban socialmente admitidas y eran, incluso, recomendables (como les ocurría a las relaciones pederásticas entre un ciudadano adulto y un adolescente), y otras estaban condenadas al oprobio (como las relaciones entre adultos), eso responde a su mayor o menor relación con el dispositivo de producción de la masculinidad. Dado que el poder en la Antigua Grecia recaía en los varones y eran éstos los constructores de la moralidad pública, siempre en función de los intereses de un modelo muy concreto de masculinidad, si aceptaban el modelo de relación pederástica y rechazaban las relaciones entre adultos esto sería debido, según mi interpretación, a que la relación pederástica ayudaba a construir y a consolidar el modelo de masculinidad hegemónica al mantener los roles asignados a hombres y mujeres/niños, mientras que otro tipo de relaciones homoeróticas, como la prostitución masculina o las relaciones entre adultos, socavaban dicho modelo al difuminar dichos roles haciendo que uno de los miembros de la pareja o los dos simultáneamente (o todos los que participen de la relación sexual) puedan adoptar actitudes o poses sexuales consideradas pasivas y por tanto femeninas.

La mitología en este sentido juega un papel capital, dado que, al formar parte del dispositivo de producción ideológica del poder, según mi punto de vista, refleja imágenes interesadas y sesgadas de este y otros fenómenos con un fin aleccionador, al construir una subjetividad masculina y una subjetividad femenina de carácter hegemónico y estereotipado que serán asumidas por los sujetos en función de su sexo, construyéndoles como sujetos sexuados.

Para basar mis argumentos recurro a la producción teórica feminista y, en especial, a los llamados *Queer studies*, surgidos a principios de los años noventa de la confluencia entre el feminismo, especialmente estadounidense, y el pensamiento post-estructuralista de Michel Foucault, y que tienen en la filósofa estadounidense Judith Butler a su principal valedora (BUTLER, J., *Gender trouble: feminism and the subversión of identity*, New York, 1990; *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*, New York, 1993).

De los *Queer studies* tomo la idea de que el sexo (como categoría biológica: macho/hembra) y el género (como categoría social: hombre/mujer) son independientes y, si aparecen unidos, es porque han sido unidos culturalmente, contra la opinión esencialista de que el sexo determina el género de forma natural y biológica. Para los *Queer studies*, el género es una construcción social, mientras que para las concepciones esencialistas es un comportamiento impulsado por una esencia biológica.

De los *Queer studies*, concretamente de Judith Butler, tomo también el concepto de *performatividad* como una característica del género: el género no es natural sino construido, y se basa en la repetición (*performance*) de un modelo aprendido y asumido por interpelación; y el concepto de *pornotopía*, acuñado por la filósofa Beatriz Preciado (PRECIADO, B., *Pornotopía: arquitectura y sexualidad en "playboy" durante la guerra fría*, Barcelona, 2010), para designar y analizar los espacios que, a través de las prácticas sexuales que tienen lugar en ellos, se sexualizan.

Para concluir esta memoria, resumiré brevemente los objetivos de mi proyecto:

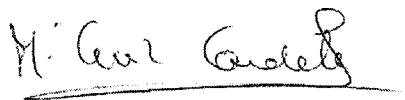
- Analizar las relaciones homoeróticas masculinas que tenían lugar en la Grecia arcaica y clásica desde un punto de vista de género, prisma ignorado hasta el momento.
- Identificar los vínculos existentes entre relación pederástica y construcción de una masculinidad hegemónica.
- Señalar los mecanismos de opresión y silenciamiento por parte del poder, es decir, de la masculinidad hegemónica, hacia aquellos que caían en relaciones homoeróticas no permitidas socialmente (como ejemplo de los cuales está el político Timarco que, en el año 346 a. C., fue acusado por sus enemigos de prostitución con la intención de privarle de la palabra pública, pues los prostitutos no podían hablar ante la Asamblea).
- Examinar los mecanismos de producción de la masculinidad en relación con los “otros” frente a los cuales se construye (mujeres y hombres pertenecientes a modelos masculinos no hegemónicos, como prostitutos, esclavos o extranjeros).
- Analizar críticamente las imágenes míticas de la Grecia antigua sobre el fenómeno pederástico poniéndolo en relación con la *teoría de la interpelación ideológica* de Althusser.

El/la abajo firmante, director de un Trabajo Fin de Máster presentado en el Máster de Ciencias de las Religiones de la Facultad de Filología, autoriza a la Universidad Complutense de Madrid (UCM) a difundir y utilizar con fines académicos, no comerciales y mencionando expresamente a su autor el presente Trabajo de Fin de Máster: *Manifestaciones homoeróticas masculinas a través de la mitología griega*, realizado durante el curso académico 2011-2012 bajo mi dirección en el Departamento de Historia Antigua, y a la Biblioteca de la UCM a depositarla en el Archivo institucional E-Prints Complutense con el objeto de incrementar la difusión, uso e impacto del trabajo en Internet y garantizar su preservación y acceso a largo plazo.

La publicación en abierto tendrá un embargo de:

☒ Ninguno

☐ Un año



Fdo: María Cruz Cardete del Olmo

4 de octubre de 2011

El/la abajo firmante, matriculado/a en el Máster de Ciencias de las Religiones de la Facultad de Filología, autoriza a la Universidad Complutense de Madrid (UCM) a difundir y utilizar con fines académicos, no comerciales y mencionando expresamente a su autor el presente Trabajo de Fin de Máster: *Manifestaciones homoeróticas masculinas a través de la mitología griega*, realizado durante el curso académico 2011-2012 bajo la dirección de María Cruz Cardete del Olmo en el Departamento de Historia Antigua, y a la Biblioteca de la UCM a depositarla en el Archivo institucional E-Prints Complutense con el objeto de incrementar la difusión, uso e impacto del trabajo en Internet y garantizar su preservación y acceso a largo plazo.

El acceso en abierto tendrá un embargo de:

☒ Ninguno

☐ Un año



Fdo: Ignacio González Saceda

IGNACIO GONZÁLEZ SACEDA

**MANIFESTACIONES HOMOERÓTICAS
MASCULINAS A TRAVÉS DE LA
MITOLOGÍA GRIEGA**

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER.

MÁSTER EN CIENCIAS DE LAS RELIGIONES

TUTORA: M^a CRUZ CARDETE DEL OLMO

“He aquí cómo Juliette, a las 15’37 veía moverse las páginas de este objeto que en el lenguaje periodístico se llama revista. He aquí cómo unas cientocincuenta imágenes más tarde, otra mujer, su semejante, su hermana, veía el mismo objeto. ¿Dónde se halla la verdad? ¿De frente o de perfil? Y, primero, ¿qué es un objeto?

Tal vez un objeto sea lo que permite unir, pasar de un tema a otro, vivir en sociedad, estar juntos. Pero, ya que la relación social es siempre ambigua, que mi pensamiento divide tanto como une, que mi palabra acerca por lo que expresa y aísla por lo que calla, que un hoyo separa la realidad subjetiva que tengo de mí mismo de la verdad objetiva que soy para los demás, que no paro de culpabilizar aunque me sienta inocente, que cada acontecimiento transforma mi vida diaria, que juego siempre a comunicar, digo a entender... amar, hacerme amar, y que cada fracaso me hace sentir más soledad, ya que...

Ya que, no puedo extraerme de la objetividad que me aplasta ni de la subjetividad que me exilia, ya que no se me permite ni elevarme hasta el ser ni caer en el vacío, debo escuchar, mirar a mi alrededor más que nunca al mundo, a mi semejante, a mi hermano.

El mundo solo. Ahora que las revoluciones son imposibles, que las guerras sangrientas me amenazan, que el Capitalismo duda en cuanto a sus derechos, y la clase obrera retrocede, que el progreso fulminante de la ciencia convierte el porvenir en una presencia obsesiva, que el futuro es más presente que el presente, que las lejanas galaxias están a mi alcance, mi semejante, mi hermano...

¿Dónde empieza? Pero, ¿dónde empieza qué?

Dios creó el Cielo y la Tierra, por supuesto, pero es un poco cobarde y fácil. ¿No se nos ocurre algo mejor? Decir que los límites del lenguaje son los del mundo, que los límites de mi lenguaje son los de mi mundo y que mientras hablo, limito el mundo, le pongo fin. Y que la muerte, un día lógica y misteriosa, abolirá dicho límite, y que no habrá ya más preguntas ni respuestas. Todo será borroso. Pero si las cosas retoman su nitidez, quizá sólo sea con la aparición de la conciencia. Luego, todo prosigue”.

Jean-Luc Godard, 2 ó 3 cosas que yo sé de ella (1967).

Introducción

Es una idea corriente en nuestro imaginario, académico y no académico, que los griegos desarrollaron una bisexualidad abierta y tolerante. Cualquier persona, aunque no sepa situar Grecia en un mapa, sabe que Alejandro Magno tenía ciertas tendencias sexuales que no resultaban extrañas al conjunto del pueblo griego. Ésta, como digo, es la tónica general, más o menos neutra, cuando se aborda el tema de la sexualidad en la Grecia antigua. Y digo neutra porque, como en todos los aspectos de la vida, existen los radicalismos, para bien y para mal. Así, junto con esta interpretación neutra, solemos encontrar también la versión de aquellos autores que sitúan en la Grecia antigua el paraíso de la homosexualidad, donde ésta no sólo era tolerada sino impulsada institucionalmente¹, y encontramos también la versión contraria, la de quienes, aun adorando la cultura griega y considerándola el referente ético, moral, artístico e histórico de Occidente, o bien ignoraban esta peculiaridad de la sexualidad griega, o bien aceptaban a regañadientes la existencia de un sentimiento amoroso pero negaban rotundamente la consumación sexual de ese deseo, los más moderados, o bien arremetían contra ella imbuidos de prejuicios judeocristianos considerándolo un vicio antinatural, los más radicales (Marrou, 2004: 52). Y ello porque:

“Durante los siglos XVIII, XIX y buena parte del siglo XX, los clasicistas europeos no estudiaron a los griegos, sino que los “inventaron” para satisfacer sus propias necesidades, y si lo que se iba destapando suponía una palada de barro a lo impoluto de la imagen que estaban creando, lo descubierto se desbarataba, se tergiversaba o simplemente se ignoraba.” (Gómez Iglesias, 2012: 24).

Sin embargo, la tesis que sostendré en este trabajo niega la afirmación de que los griegos fueran bisexuales u homosexuales. Entre otras cosas por el sentido interno de los propios términos. Siguiendo un punto de vista constructivista, sostengo que los

¹ Por citar a un autor contemporáneo de cierto renombre en el ámbito académico y literario, podríamos situar a Luis Antonio de Villena como uno de los referentes de este tipo de interpretaciones. Sus obras académicas y, sobre todo, las literarias exudan una homosexualidad efébrica cargada de erotismo contenido, con personajes esculturales y atléticos que responde más a una imagen idílica decimonónica que a la realidad de las fuentes.

términos homosexualidad/heterosexualidad fueron producidos en la segunda mitad del siglo XIX para denominar una sexualidad reproductiva y normal diferenciándola de otra no reproductiva, y considerada patológica y antinatural. De esta manera, los términos homosexualidad/heterosexualidad fueron contruidos en el siglo XIX y sólo pueden aplicarse a partir de ese siglo, dado que no sólo son definiciones sino también y, sobre todo, identidades. Aplicar estos términos a épocas anteriores a ese siglo sería, pues, un anacronismo, y correríamos el peligro de deformar el objeto de nuestro estudio haciéndolo pasar por un embudo conceptual que modificaría su significado y su papel en la sociedad griega antigua.

La forma en la que los griegos de la Antigüedad vivieron y pensaron su sexualidad no es igual a la forma en que nosotros vivimos y pensamos la nuestra. Y, por ser más riguroso, ni siquiera durante toda la trayectoria histórica de la cultura griega los griegos vivieron y pensaron su sexualidad de la misma manera. Así pues, no se puede comparar la forma en que aparece reflejada la sexualidad en los poemas homéricos con la forma en que ésta es tratada por Platón, por ejemplo. Pues, en el caso del homoerotismo, la filosofía platónica dará una visión de éste más espiritual que física. Por todo ello, no hablaré en este trabajo de homosexualidad ni de bisexualidad, decantándome por los términos *homoerotismo* o *manifestaciones homoeróticas masculinas*.

Estas manifestaciones homoeróticas masculinas que se pueden percibir en los mitos griegos serán tratadas desde el punto de vista de su papel en la producción de los roles de género y, en especial, de la masculinidad. Para llevar a cabo mi investigación me valdré de los estudios de la filósofa post-estructuralista Judith Butler y de los *Queer Studies*, derivados de los estudios de ésta a principios de los años noventa. Los estudios *queer* o *teoría queer* son un conjunto heterogéneo de corrientes que se unen en torno al eje central de la crítica a la identidad y al sujeto que lleva a cabo la posmodernidad, en este caso llevan a cabo una crítica de las identidades sexuales. En este sentido están en íntima conexión con el feminismo post-estructural y se llegan a confundir con él en muchos aspectos. Por ilustrar esta explicación, la diferencia entre el feminismo post-estructural y las corrientes feministas anteriores reside en la crítica a la identidad de género. Las corrientes feministas anteriores tenían, y tienen, porque siguen existiendo, muy claro cuál es su sujeto de estudio, el *sujeto histórico mujer*. Contra este sujeto histórico se levanta el feminismo post-estructural, también conocido como

posfeminismo, al afirmar que no existe un sujeto histórico mujer (en consecuencia tampoco existe un sujeto histórico hombre) como realidad biológica predeterminada ni con carácter universal. El feminismo post-estructural considera, pues, que no sólo el género es construido socialmente, como defiende el feminismo *tradicional*, sino que también lo es el sexo en tanto que categoría simbólica. Si el sexo tiene la preponderancia que tiene en cuanto que constructor de la identidad de género es debido a la ideología que une sexo (como rasgo biológico) y género (como comportamiento social determinado por el sexo). Como el feminismo ha demostrado que el género es construido, la *teoría queer* y el feminismo post-estructural han argumentado que el sexo también lo es, en tanto que depende del género para tener sentido. Si no fuera por el género, que es unido artificialmente al sexo por la ideología patriarcal para fundamentar la subordinación de las mujeres a los hombres, el sexo anatómico sería un mero rasgo biológico, como el color del pelo o de los ojos, sin capacidad para construir identidad. El género, por tanto, sería anterior al sexo, en tanto que categoría simbólica, y tendría un carácter *performativo*, que no describe nada sino que, a través de la repetición constante y continua de un modelo aprendido, produce aquello que dice describir, dándole la apariencia de natural (Córdoba, Sáez y Vidarte, 2005: 95; Fonseca y Quintero, 2009: 48). Política y filosóficamente, el feminismo post-estructural intenta erradicar, en algunos casos, revisar, en otros, las categorías de género hombre/mujer por considerarlas categorías de opresión, al imponer modelos rígidos y estandarizados de comportamiento que limitan y encorsetan una multiplicidad de comportamientos e identidades. Los estudios *queer* realizan la misma crítica en el campo de las identidades sexuales homosexual/heterosexual.

En este sentido, la concepción de las identidades de género como construcciones sociales sin carácter universal ya lo habían realizado determinados sectores del feminismo materialista francés, entre los que se encontraba Monique Wittig², cuyas

² Los estudios de Wittig supusieron un precedente importante del feminismo post-estructural y de la *teoría queer* al centrar sus análisis en un hiperconstructivismo que le llevó a afirmar, siguiendo la famosa frase de Simone de Beauvoir “la mujer no nace, se hace”, que “las lesbianas no son mujeres”. Para Wittig, la mujer es el resultado de una situación de explotación; lo que constituye a una mujer es una relación social específica con un hombre, una relación de servidumbre, una relación que implica obligaciones personales, físicas y económicas (trabajo doméstico, deberes conyugales, producción de hijos...). Por tanto, como ser mujer consiste en cumplir con ese rol, las lesbianas no son reconocidas por el sistema como mujeres “de verdad”, pues escapan a esa relación de explotación, dejan de cumplir el rol que se ha asignado históricamente a las mujeres y no son reconocidas como tales, siendo asimiladas despreciativamente al grupo de los hombres (Wittig, 2010: 43). Pero el hecho de que no sean mujeres, establece Wittig, no quiere decir que sean hombres pues critica duramente el sistema de pensamiento

teorías han tenido una gran influencia en el feminismo post-estructural y en la *teoría queer*, al ser ella mujer y lesbiana y preocuparse por la construcción de ambas identidades.

La *teoría de la performatividad* de Judith Butler deriva de la relectura que en los años setenta realizara Jacques Derrida de la noción de *performativo* desarrollada por J. L. Austin (Córdoba, Sáez y Vidarte, 2005: 95). Según Austin, existen dos tipos de enunciados, los *constatativos* y los *performativos*. Los enunciados *constatativos* son aquellos actos del habla que describen una realidad existente (“la lámpara está encendida” o “está lloviendo”) y que se resuelven a través de las categorías de verdadero/falso. Por su parte, los enunciados *performativos* no describen ninguna realidad sino que producen esa realidad a través de su enunciación. Serían enunciados *performativos* aquellos del tipo “se abre la sesión” o “yo os declaro marido y mujer”. Vemos perfectamente que los enunciados *performativos* no describen nada sino que lo producen. “Se abre la sesión” no describe una sesión que se abre, sino que la sesión se abre (simbólicamente, lo cual constituye un matiz importante) por medio de la enunciación. La relectura que de este argumento hiciera Derrida atendía al orden del *quién y en qué contexto* emitía ese enunciado. Austin establecía que esos enunciados tenían valor en tanto que estaban respaldados por una autoridad que los legitimara y validara. Cuando se emite el enunciado “yo os declaro marido y mujer” la validez de ese enunciado, afirmaba Austin, depende de que la persona que lo emite sea un sacerdote investido de la autoridad oportuna y de que se diga en el marco institucional preciso para que ese enunciado se convierta en un hecho, mientras que si se dice en el marco de una obra teatral por parte de un actor ese enunciado no tiene validez. Esta cuestión a Derrida le supuso un problema, y estableció que lo que caracterizaba al enunciado *performativo* no era el contexto de autoridad en el que se debía emitir, sino su capacidad de repetición, de citación, dado que no contaba con una realidad “material” que avalase ese enunciado, como en el caso de los *constatativos*. Así pues, lo que determina que el enunciado *performativo* tenga valor no es el marco institucional en el que se emite, o la autoridad del emisor o su intencionalidad, sino la estructura misma de ese enunciado, que lo hace repetible por cualquiera en cualquier contexto. La autoridad no significa

occidental basado en binarismos opuestos: hombre/mujer, homosexual/heterosexual, naturaleza/cultura, real/simbólico... Así pues, en el sistema hetero-patriarcal-capitalista, las lesbianas no son ni hombres ni mujeres, son otra cosa, son lesbianas, según Wittig. De aquí a la *teoría de la performatividad* de Judith Butler hay un paso, aunque, ciertamente, un paso que tardó veinte años en producirse.

nada en tanto que las fuentes de las que mana esa autoridad, para los posmodernos, son cuestionables (Córdoba, Sáez y Vidarte, 2005: 96).

Butler, por tanto, tomó esta relectura de la noción de *performativo* realizada por Derrida y la aplicó a los estudios de género. Así, determinó que el género no describe ninguna realidad, sino que, al basarse en la repetición de roles con unos comportamientos, valores y actitudes concretas y asociadas a uno y otro sexo, como ya dijera Wittig, produce la realidad que dice describir. En este sentido, cuando una persona afirma “yo soy un hombre” no está aludiendo con ello a ninguna esencia biológica que lo caracterice como tal, sino que lo que en realidad está diciendo es “yo cumplo con el rol impuesto a los cuerpos de sexo masculino, lo cual me hace ser socialmente reconocible como un hombre”. Y la prueba de que el género es una construcción social dependiente, no del sexo anatómico, sino del cumplimiento de un rol, lo tenemos en el caso de aquellas personas que, por los motivos que sea, no cumplen con el rol social impuesto a las personas con su sexo anatómico. Cuando un hombre camina moviendo cadenciosamente las caderas, o hace muchos aspavientos con las manos al hablar o, simplemente, es homosexual, no se le considera un hombre, sino un “marica”, algo cercano a las mujeres; mientras que las mujeres que gustan de los deportes, suelen llevar ropa deportiva, tienen una actitud chulesca y confiada o, simplemente, son lesbianas, son tachadas de “marimachos”, algo cercano a los hombres.

Este trabajo, por tanto, abordará la cuestión de las relaciones homoeróticas masculinas en la mitología griega desde el punto de vista de la construcción de la masculinidad. Así pues, un primer vistazo a los mitos que tratan, directa o indirectamente, este tema nos muestra una hegemonía de las relaciones pederásticas frente a otros tipos de relaciones homoeróticas. En la mitología griega no se alude a relaciones entre adultos o a prostitución masculina, todos los mitos que tocan este tema se basan, pues, en la relación entre un dios o héroe adulto y un dios o héroe adolescente.

No es de extrañar este sesgo de la mitología griega si tenemos en cuenta que las relaciones pederásticas estaban públicamente permitidas y socialmente recomendadas, mientras que las relaciones entre adultos o la prostitución masculina no. Desde este punto de vista, se puede entender la mitología como un mecanismo teleológico a través del cual se explican, normativizan y regularizan situaciones del presente llevando sus

orígenes a un pasado mítico que las explicaría. Así, por ejemplo, de la misma manera que hay un relato mítico que explica por qué el Peloponeso se llama Peloponeso construyendo una historia en torno a un héroe llamado Pélope que daría su nombre a la región sobre la que gobernó, se crearon relatos míticos que situaban el origen de la pederastia en épocas pretéritas en las que dioses y hombres convivían juntos estrechamente para legitimar y explicar una situación presente.

Teniendo en cuenta que los mitos son construcciones socioculturales y que toda construcción responde a unos intereses y unos objetivos que determinan que eso que se construye se haga de una manera concreta y no de otras, los mitos reflejan la mentalidad de la sociedad que los ha creado (por tanto, tienen un sesgo patriarcal y masculinista importante), aunque con un agravante: los mitos no surgen de manera monolítica ni se mantienen imperturbables a lo largo de los siglos, todo lo contrario. Cada región de Grecia tenía sus propios mitos, que no eran conocidos en otras regiones de Grecia, y sus propias variantes locales de mitos extendidos en otras regiones, y éstas se iban modificando en función del contacto con otros mitos o de la evolución de la sociedad en la que habían surgido. Sin contar el hecho de que los poetas que transmitían esos mitos tenían, a su vez, sus propios intereses y contaban los mitos omitiendo unas partes y resaltando otras para transmitir a su público lo que les interesara reflejar en ese momento:

“La tarea del poeta lírico no puede consistir en repetirlo [el mito] al contarlo. Lo interpreta de un modo diferente. Del amplio acontecer destaca los contextos que se adecuan a su propósito [...]” (Jünger, 2006: 298).

Pero, el hecho de que el poeta modifique los mitos omitiendo unas partes y resaltando otras, o prefiriendo unas variantes en lugar de otras, no resta valor al resultado final. El relato resultante es igual de válido, o más, en ocasiones, que otras variantes *a priori* más antiguas pues no hay un mito *madre* fosilizado del que surjan todas las demás variantes, sino que, como he dicho antes, cada región tenía sus propios mitos y sus propias variantes de mitos presentes en otras regiones, y esos mitos propios y esas variantes fueron producidas en función de los intereses de la región, de su historia y de las circunstancias sociales, políticas, económicas y culturales de esa región, a las que hay

que unir las circunstancias de los poetas que las toman y las transmiten, poetas que, dicho sea de paso, pueden proceder de regiones distintas a las de las variantes que utilizan.

Con todo esto, lo que quiero significar es el valor *performativo* del mito. El mito, al igual que el género para Judith Butler, no describe una realidad existente o precedente, sino que la construye, la produce. Por ello, mi interpretación no se centrará en qué variante ha utilizado el poeta y qué ha cambiado en ella para acomodarla a sus objetivos, pues lo que me interesa es la incidencia de esa variante en el presente y el futuro. Es decir, qué realidad construye ese mito.

De esta manera, cuando Píndaro, en su *I Oda Olímpica*³, nos dice que hay una versión del mito de Pélope en la que éste es descuartizado y cocinado por su padre, Tántalo, para servírselo a los dioses en un banquete y probar así su poder, banquete en el cual Démeter, distraída, se come la paletilla de Pélope, y Píndaro nos manifiesta su repulsa de esta versión porque considerar a los dioses como antropófagos es una impiedad, y nos comunica otra versión en la que Pélope suscita los amores de Poseidón, que le acaba raptando, no es tan importante (para mi interpretación, insisto) si la versión del Poseidón enamorado es anterior, posterior o, incluso, una invención del propio autor. Lo que interesa a mi interpretación es que esa versión, en un momento dado y en una época concreta, se pone en circulación y tiene un impacto y una influencia en un contexto presente y en una posteridad. Habrá que estudiar, por tanto, qué impacto tiene esta versión en su contexto espacio-temporal y por qué tiene ese impacto, y qué mecanismos simbólicos subjetivos acciona esta versión.

Así pues, se intentará ver qué realidades contribuyen a producir los mitos que narran manifestaciones homoeróticas en el contexto de la sociedad griega, pues el Mito, como el lenguaje, “[...] no es nunca neutral, y los efectos de nominación tienen efectos sociales: definen imágenes y representaciones” (Eribon, 2001: 23).

³ Pín. *Ol.* I, 23-56 y 65-96.

Mito, ideología y poder

Como ya se ha dicho en la introducción, el primer elemento que llama la atención cuando se realiza una primera aproximación al fenómeno de las manifestaciones homoeróticas masculinas en la mitología griega es el dominio absoluto de las relaciones de tipo pederástico. Esto obedece, precisamente, como ya se dijo, al carácter público que tiene la relación de tipo pederástico en detrimento de otro tipo de relaciones homoeróticas como las relaciones entre adultos.

Si se permite públicamente la pederastia y se condena al ámbito marginal o privado a las relaciones homoeróticas entre adultos es, bajo mi punto de vista, por la relación entre sexualidad y género. La sociedad griega, al ser una sociedad patriarcal, era una sociedad dominada por los varones. Por tanto, lo que se permite o no se permite, lo que debe ser público y lo que no debe serlo está determinado por lo que beneficia o no beneficia a este poder patriarcal. Las relaciones homoeróticas entre adultos, en tanto que sitúan a los hombres que las llevan a cabo en una posición de pasividad y dominación sexual, no son recomendables para el desempeño de la masculinidad, que está asociada a los valores de actividad y dominación, roles que sí se potencian a través de la relación de tipo pederástico.

La relación pederástica es una relación asimétrica entre un varón adulto y un adolescente que no es considerado todavía un hombre, por tanto está en el grupo de los dominados, el grupo de los *no-hombres*, a simillable, por tanto, a las mujeres. Pero, a diferencia de las mujeres, los adolescentes, aunque no sean hombres todavía lo serán en un futuro, o eso se espera de ellos. Por eso la relación debe terminar cuando el adolescente acceda a la mayoría de edad, rango marcado por el surgimiento de la primera barba. Llegado este momento, se considera que el joven ya está preparado para incorporarse al grupo de los varones y desempeñar un rol socialmente activo. Por eso afirmo que la relación pederástica contribuye a reafirmar y reproducir el rol masculino, pues, de cara al varón, le permite afirmar su masculinidad en tanto que sujeto activo y dominador, y de cara al adolescente, le instruye en los valores, actitudes y comportamientos que deberá asumir cuando se incorpore en el grupo de los varones. La

relación pederástica tiene, pues, un carácter propedéutico, educativo, en tanto que inculca el rol social masculino, aparte, lógicamente, del deseo erótico-sexual por sí mismo.

Desde la crítica académica, es frecuente la consideración de la relación pederástica entre los griegos como un rito de iniciación (Sergent, 1986; Calame, 2002; Marrou, 2004; Dover, 2008) vinculado con las raíces indoeuropeas del pueblo griego. No niego que fuera así en épocas arcaicas de la historia de Grecia, pero sí lo niego para épocas históricas, que es de donde nos vienen todas las fuentes. Para los autores citados, la pederastia es una relación meramente pedagógica (Sergent, 1986: 19), una especie de transacción comercial en la que el adulto da al adolescente una instrucción a cambio de favores sexuales. Como digo, ni afirmo ni niego que pudiera ser así en otras épocas de las que no hay registro histórico, pero sí lo niego categóricamente con respecto a la época histórica de Grecia, pues las fuentes nos dan otra visión completamente distinta.

Se debe tener en cuenta, además, que la sexualidad es una construcción social y, como tal, está en continuo cambio. Por lo que, aunque en la época clásica se mantenga la relación pederástica derivada de un supuesto sustrato indoeuropeo, ésta habría perdido todo el contenido que la configuraría en el pasado, siendo redefinida y percibida de manera muy distinta. En época Clásica, por tanto, no se percibe en la relación pederástica rastro alguno de rito iniciático, siendo muy claro el componente erótico-sexual. Véase como ejemplo el siguiente pasaje de *Cármides*, en el que Platón, que habla por boca de Sócrates, explica lo que siente al ver en la palestra al muchacho del que está enamorado:

“Entonces ocurrió, amigo mío, que me encontré sin saber qué hacer, y todo el aplomo que antes sentía y que me hizo pensar que podría hablar fácilmente con él, se desvaneció. Pero cuando Critias le dijo que yo era el hombre que entendía de remedios [para el dolor de cabeza], y él me miró a los ojos con mirada indescifrable y se dispuso a preguntarme, y todos los que estaban en la palestra hicieron un círculo alrededor de nosotros, entonces, querido amigo, vislumbré lo que cubría su manto y me sentí arder, y estaba como fuera de mí... Cuando me preguntó si yo conocía el

remedio para el dolor de cabeza, a duras penas le pude responder que lo conocía⁴”.

El gran Sócrates balbucea como un niño ante el muchacho amado y su pasión se enciende cuando entrevé el cuerpo atlético del joven bajo la túnica. Se observa que la relación pederástica no tiene el componente iniciático que se le atribuye en otras épocas (Sergent, 1986; Calame, 2002). A pesar de ello, sigue siendo sintomática en el estudio de este fenómeno la interpretación iniciática, sobre todo desde el ámbito de los estudios indoeuropeos, ámbito en el que George Dumézil es un claro referente:

“Si fuera posible demostrar la herencia indoeuropea de la homosexualidad (entendida como ritual pederasta) habría que llevar el estudio hasta las sociedades cromañonenses. O a los paraustralopitecos: todo empezó con la liberación de las patas delanteras y la multiplicación de las neuronas” (George Dumézil en Sergent 1986, 8).

Desde el ámbito de los estudios indoeuropeos, se ha tendido a naturalizar un fenómeno que es meramente cultural y, por tanto construido, haciéndolo derivar de un supuesto pueblo primitivo denominado Indoeuropeo del que manarían toda una serie de fenómenos sociales e instituciones que impregnarían la historia posterior y llegarían hasta nosotros. Sin embargo, en muchas ocasiones, los estudios indoeuropeos, sobre todo al estilo de Dumézil, tienen componentes que recuerdan a la teoría de la supremacía de los arios y su preponderancia en la formación de Europa y de los valores que se quieren asociar a ella: si las raíces de Europa están en la Antigua Grecia, y las raíces de la Antigua Grecia están en el pueblo Indoeuropeo, las raíces de Europa están en el pueblo Indoeuropeo; ergo, lo que hoy somos se lo debemos a los arios.

Esta ausencia del componente iniciático queda también demostrado en Heródoto, quien, en relación con la adopción de costumbres extranjeras por parte de los persas, deja patente que la pederastia es simplemente un *placer* que disfrutaban los varones adultos, como el consumo de vino:

⁴ Pl. *Chrm.* 155c-e. Traducción de Vicente López Soto.

“Los persas adoptan más que otros pueblos costumbres extranjeras. Se visten con indumentaria meda, que les parece más elegante que la suya propia; en la guerra se ponen corazas egipcias. Experimentados en placeres de todas las clases, se han habituado especialmente a los griegos, y practican la pederastia⁵”.

Como se ha comentado antes, la sexualidad, como construcción social, está sujeta a un constante cambio, al igual que el amor. Así, se observa que el modelo de relación pederástica cambia, no tanto en la forma como en el fondo, a lo largo de la historia de Grecia e, incluso, en determinados momentos conviven en un mismo momento distintas concepciones amorosas vinculadas al amor a los muchachos propuestas por distintas corrientes filosóficas. Es el caso, por ejemplo, de las escuelas platónica, cínica y estoica.

La visión que se tiene actualmente de la relación pederástica y del amor a los muchachos, deriva fundamentalmente de las concepciones platónicas sobre el amor, que quedaron plasmadas en *El banquete* y *Fedro* (Gilabert Barberá, 2007). Para Platón y sus seguidores, el amor a los muchachos es el amor más puro, dado que es un amor entre *semejantes* que tiene como objetivo la amistad y el cultivo de la virtud (*areté*), dejando en un segundo plano la parte sexual. El amor a los muchachos era un amor celestial (*éros ouranios*), opuesto al amor popular (*pandémos*) que se profesa a las mujeres, centrado precisamente en esa relación sexual y exento de los valores elevados que caracteriza al amor a los muchachos como *éros kai philía* (Gilabert Barberá, 2007: 130).

Para esta concepción platónica del amor a los muchachos, debe existir deseo sexual, dado que es el motor de la relación, pero ese deseo sexual no debe llegar a consumarse nunca porque se alejaría del ideal que Platón propone, que es el cultivo de la virtud. Así pues, ese deseo sexual debe utilizarse para desarrollar una relación más profunda basada en la amistad y la virtud (*philía kai areté*). De esta manera, se entiende que en el *Cármides* el personaje de Sócrates se sienta arder de deseo por el amado al entrever su cuerpo bajo la túnica, pues esa *tensión sexual*, si podemos denominarla así, es la que mueve la relación sexual y la que la inicia.

⁵ Hdt. I, 135. Traducción de Manuel Balasch.

Pero, tenemos que tener en cuenta que esta es la visión de Platón y sus seguidores, no la norma general. Bien es cierto que tuvo una repercusión muy importante en su tiempo y la posteridad, pero es sólo una reflexión teórica impulsada por una corriente filosófica concreta que se extendió ampliamente por lo sugerente de sus postulados y por la importancia de su iniciador, Platón, y del maestro de éste, Sócrates. Junto a esta propuesta existieron otras, como la de los estoicos, por ejemplo, que ahora veremos, o la que venía existiendo antes, la mera relación erótico-sexual entre adultos y adolescentes, impulsada por una sociedad extremadamente homosocial como era la griega.

Los corriente estoica lleva la relación pederástica al ámbito de las academias, de la educación, y se equipara la relación entre un adulto y un adolescente a la relación entre un maestro y sus alumnos, pero carente de sentido sexual. Se toma el componente propedéutico de la pederastia, el componente educativo, conformador de la subjetividad del adolescente, y se lleva ese armazón totalmente vacío al ámbito de la educación. La relación *erasta-erómeno* es sustituida por los estoicos por la relación maestro-alumno, donde el papel activo lo sigue llevando el varón adulto y el pasivo el adolescente, pero ya vacíos estos roles de componente sexual (Gilbert Barberá, 2007: 128). Si se decide tomar la estructura de la relación pederástica como base para la relación entre maestros y alumnos, en mi opinión, se debe a la enorme importancia de la pederastia en la sociedad griega como dispositivo de producción de subjetividad, como una institución utilizada para inculcar un determinado comportamiento a los adolescentes. Y prueba de ello es que, tanto platónicos como estoicos, utilicen la relación pederástica (ya sea habiendo reformulado sus términos o como simple armazón teórico) para inculcar en los muchachos un comportamiento adecuado basado en la virtud (*areté*), entendida ésta como conjunto de valores asociados al hombre (*vir*).

Así pues, existe un conglomerado de relaciones pederásticas vinculadas con las distintas concepciones filosóficas que empiezan a surgir a finales de la época Arcaica y, sobre todo, ya en época Clásica. Conglomerado al que hay que añadir las variantes regionales, dado que lo que hoy denominamos Grecia era un conglomerado de Ciudades-Estado (*póleis*) independientes unas de otras, con formas de gobierno propias, con instituciones propias, con ritos propios y con mitos también propios. Evidentemente existía un sustrato cultural más o menos común, pero entre las distintas *póleis* había diferencias,

en ocasiones sustanciales. Como la consideración de esta diversidad geográfico-cultural sería una tarea gigantesca y el presente trabajo tiene una extensión limitada, buscaré mis ejemplos en el ámbito ateniense, ámbito del que poseemos más fuentes documentales.

Como decía páginas atrás, las relaciones pederásticas son las únicas manifestaciones homoeróticas que aparecen reflejadas en los mitos. Los mitos no son inocentes ni espontáneos, son vehículos de difusión de ideas. Por tanto, lo que en ellos aparece reflejado y lo que no nos da bastantes pistas, sobre todo cuando sabemos que existían otro tipo de manifestaciones homoeróticas *no oficiales* (relaciones sexuales entre adultos, prostitución masculina, etc.), como dejan patentes las representaciones iconográficas en cerámica (Dover, 2008). Estos intereses no tienen por qué ser universales, y responden a una serie de factores que ya se comentaron en la introducción: los intereses de la región donde se difunde ese mito, los intereses del transmisor, etc. Sin embargo, aunque los intereses no sean universales y haya versiones distintas en función de ellos, se observa una línea constante en el tema de la masculinidad. Los modelos de masculinidad que ponen en circulación los mitos son constantes, y llegan incluso hasta nuestros días.

La mitología, como el lenguaje (al pertenecer ambas al aparato ideológico del poder), no describe una realidad social, la crea, la construye simbólicamente. El lenguaje es un dispositivo que produce unos esquemas mentales a través de los cuales pensamos. Por tanto, lo que pensamos no es objetivo, es el producto de un filtro conceptual que condicionará el resultado de la operación de pensamiento. No es casualidad que las distintas tendencias filosóficas contemporáneas sigan una cartografía geográfica concreta. Si la metafísica brilla con nombres alemanes, la filosofía analítica se escribe en inglés y el existencialismo es una corriente de pensamiento eminentemente francesa es por algo. El lenguaje, a mi entender, crea una cosmovisión. Por ello, cuando se aprende un idioma extranjero no sólo se están aprendiendo palabras equivalentes a las nuestras, sino que aprendemos la cosmovisión propia de esa cultura, la forma en la que los hablantes de ese idioma conciben la realidad, el mundo y a sí mismos. El hecho de que en inglés el pronombre *it* designe a animales y cosas como pertenecientes a un mismo grupo, opuesto a *he* o *she* que designan a personas de sexo masculino y femenino respectivamente, nos está diciendo algo. Nos está indicando una determinada concepción de los animales no humanos, considerados como meros objetos inanimados

e indiferenciados (tan indiferenciados que ni siquiera se especifica si son masculinos o femeninos). Si se designa a un árbol con el mismo pronombre que a un perro se está estableciendo un nexo entre ambos, el hecho de que ambos son considerados no racionales. Y esto viene representado en una palabra de dos letras, como hemos visto nada inocente: “Las palabras no se limitan a reflejar el mundo sino que lo construyen nuevo, así que quienes están capacitados para generar discursos deben ser conscientes de su poder para construir verdades” (Cardete 2004, 31).

La diferencia, a mi juicio, entre la mitología y el lenguaje, es que la mitología no crea discursos, como hace el lenguaje, sino figuras. Lo cual, en opinión de Amelia Valcárcel (1994: 27) es mucho más peligroso, ya que es más “fácil”, dentro de la dificultad que ambos entrañan, desmontar un discurso que una imagen. Eso es lo que ha hecho, entre otras cosas, que los modelos de masculinidad y feminidad dominantes en el mundo griego antiguo hayan pervivido hasta nuestros días. Los mitos, por tanto, construyen imágenes que sirven de modelo performativo, productor de la realidad, dando la impresión de que son reflejos de esa realidad. En este punto sigo la teoría de la interpelación ideológica de Althusser, que sirvió a Judith Butler de marco a partir del cual analizar la formación del sujeto sexuado. Según Althusser, la ideología “es el mecanismo de producción de los sujetos en una determinada formación social o modo de producción” (Córdoba, Sáez y Vidarte, 2005: 55). La ideología crea modelos identitarios y llama a los sujetos a identificarse con ellos creando una operación doble: por una parte, el sujeto recibe la interpelación y se identifica con aquello a lo que es llamado a identificarse, pero, por otro lado, desconoce el dispositivo que le está llamando a identificarse con determinados modelos identitarios, creyendo que lo que él es no es el resultado de un reconocimiento sino una esencia natural⁶ (Córdoba, Sáez y Vidarte, 2005: 55; Eribon, 2001: 86). Por ilustrar esta explicación con un ejemplo, y siguiendo la vertiente *butleriana*, la ideología construye unos modelos identitarios de género, y llama a los sujetos a identificarse con ellos en función del sexo. Los sujetos de sexo masculino serán interpelados a identificarse con un modelo de masculinidad, y los sujetos de sexo femenino lo serán a identificarse con un modelo de feminidad, con el resultado de que acaban asumiendo ese modelo, acaban siendo contruidos como

⁶ Es lo que Bourdieu denomina la “amnesia de las constantes ocultas” (Bourdieu, 2000: 73-74).

sujetos sexuados, pero piensan que su masculinidad o su feminidad son esencias naturales y no el resultado de una construcción social.

La visión de la mitología que propongo pasa por este esquema argumental. Al pertenecer la mitología al ámbito ideológico, contribuye a difundir los modelos de género que interpelan a las personas a identificarse y, por tanto, construirse como sujetos masculinos o como sujetos femeninos. A través de la interpelación ideológica las personas se convierten en sujetos, en el doble sentido de sujetos y sujetados por las leyes y normas sociales.

Esta interpelación ideológica no finaliza nunca. El sujeto es llamado constantemente a identificarse con los modelos identitarios que se le proponen, de suerte que, si en algún momento deja de identificarse con esos modelos, y deja de cumplir los roles asociados, se sale del círculo de producción de esa identidad y pasa a ser concebido según otros patrones identitarios, que son siempre asociados al modelo contrario, dado que el pensamiento occidental funciona a partir de pares de binomios opuestos (masculino/femenino, homosexual/heterosexual, natural/cultural, sagrado/profano, público/privado, etc). De esta manera, una persona de sexo masculino que haya asumido por interpelación la masculinidad como identidad, si en algún momento deja de cumplir la *performance* que da sentido a esa identidad, pasa a ser concebido a través de la identidad femenina. Así, los valores asociados a la masculinidad son valentía, honor, fuerza, estabilidad, impenetrabilidad y actividad, entre otros, mientras que los valores asociados a la feminidad son totalmente los contrarios. Si un ciudadano ateniense del siglo V a. C., por poner un ejemplo, abandonaba el campo de batalla demostrando cobardía, inmediatamente será asimilado a las mujeres por haberse salido del círculo de producción de la masculinidad. Vemos, pues, como las identidades, en este caso las de género, son *performances*, son actuaciones, papeles que, como si fueran actores, los sujetos tienen que interpretar. Y no hablemos ya de los valores de impenetrabilidad y actividad, centros neurálgicos de la masculinidad (Cortés, 2004: 45). Si un hombre transige con estos valores y adopta comportamientos sumisos o subordinados en el ámbito social, o pasivos en el sexual, real o aparentemente, inmediatamente pasa a ser considerado una mujer. Y como ejemplo de ello se encuentra la designación de los hombres homosexuales como afeminados y la sorpresa de muchas personas ante hombres homosexuales muy masculinos, aludiendo al hecho de que, por ser tan

masculinos, no parecen homosexuales, uniendo en un mismo acto enunciativo sexo, género y orientación, producto de una determinada ideología masculinista, patriarcal y heteronormativa:

“La programación de género dominante parte de la siguiente premisa: un individuo = un cuerpo = un sexo = un género = una sexualidad. Desmontar estas programaciones de género [...] implica a menudo un conjunto de operaciones de desnaturalización y desidentificación [...]” (Preciado, 2008: 90).

En este sentido, la mitología sería similar al cine. Mitología y cine producen y ponen en circulación unos modelos de género que interpelan a los sujetos a identificarse con ellos, y la identificación lleva inmediatamente a la imitación de los comportamientos y actitudes que se asocian a esos modelos:

“Cuando el espectador se identifica con el principal protagonista masculino, está proyectando su mirada sobre la de su semejante, su suplente en la pantalla, de modo que el poder del protagonista masculino que controla los acontecimientos coincide con el poder activo de la mirada erótica, produciendo ambos una satisfactoria sensación de omnipotencia. El atractivo o el encanto de una estrella de cine masculina no es, pues, el de un objeto erótico de la mirada, sino el del ego ideal más perfecto, completo y potente concebido en el momento original de reconocimiento frente al espejo” (Mulvey, 2007: 371).

Laura Mulvey, en su artículo *Placer visual y cine narrativo*, del que he extraído esta cita, hace una interpretación feminista psicoanalítica del cine. Para esta interpretación feminista psicoanalítica, los géneros son naturales en tanto que derivan de la percepción subconsciente de, entre otras cosas, el propio sexo y del sexo contrario. De esta manera hablará, siguiendo a Freud, del complejo de castración de las mujeres. Sin embargo, he traído a colación esta cita porque me interesa la noción de *semejante* que aplica. La identificación del espectador masculino con el protagonista masculino responde a un reconocimiento de semejanza. El espectador masculino, en tanto que sujeto, ha sido programado (Bourdieu (2000: 97) dirá “amaestrado”), desde la infancia, para

identificarse con el modelo de masculinidad. Es lo que Beatriz Preciado llama *programación de género*:

“Llamo “programación de género” a una tecnología psicopolítica de la modelación de la subjetividad que permite producir sujetos que piensan y actúan como cuerpos individuales, que se autocomprenden como espacios y propiedades privadas, con una identidad de género y una sexualidad fijas” (Preciado, 2008: 90).

Así, como el sujeto masculino ha sido interpelado desde la infancia a identificarse con un modelo de género concreto (la masculinidad), tiende a identificarse, en el cine, con los personajes a los que reconoce como sus semejantes. Esta interpelación desde la infancia es evidente si se piensa en que niños y niñas reciben nombres diferentes, son vestidos de manera diferente, tratados de manera diferente, se les regalan juguetes diferentes, etc. Juguetes que, lejos de reflejar una inclinación natural (camiones y superhéroes para niños; muñecas y cocinitas para niñas) están construyendo metódicamente una subjetividad. Todos esos elementos (juguetes, ropa, colores asociados) están programando la subjetividad de los niños, les están interpelando ideológicamente para que se identifiquen con uno y otro modelo de género. Así pues, en virtud de esta programación de género, el espectador masculino se identifica con el protagonista masculino de las películas, mientras que el espectador femenino se identifica con la protagonista femenina. Pero hay casos en los que se producen desplazamientos de identificación del semejante y del objeto erótico y el espectador femenino se identifica con el protagonista masculino y viceversa. Como ha puesto de manifiesto la *teoría queer* llevada a la crítica cinematográfica, los hombres homosexuales convierten al protagonista masculino en su objeto erótico mientras que se suelen identificar con la protagonista femenina, mientras que las lesbianas hacen de la protagonista femenina su objeto erótico y del protagonista masculino su semejante. Esto también es un efecto de la programación de género y de la interpelación ideológica. Como he dicho antes, trayendo a colación una cita de Beatriz Preciado, la programación de género dominante se basa en la construcción de una subjetividad centrada en un cuerpo con un sexo que determina un género y una orientación sexual. Así, para esta programación de género dominante, al cuerpo de sexo masculino se le supone un género masculino y, en virtud de la heterosexualidad obligatoria de esta programación de

género, se le supone un deseo sexual dirigido hacia el sexo contrario. Sin embargo, los homosexuales rompen esta cadena de programación al dirigir su deseo sexual hacia el mismo sexo, lo cual hace que la subjetividad del individuo entre en contradicción. Como ha sido programado desde la infancia en virtud de este dispositivo, en el momento en que se siente atraído por el mismo sexo y es consciente de su homosexualidad, suele desplazar la percepción del semejante y del objeto erótico. Como sexo, género e identidad sexual, en virtud de este sistema de programación, están unidos, en el momento en que cambia una de las variables se puede alterar el producto.

Sin embargo, este es el esquema básico y hay matices muy importantes, dado que cada persona es un mundo y reacciona de una manera concreta a la programación de género, encontrándonos con una gama amplia que va de la transexualidad a la homosexualidad viril o el lesbianismo femenino. Veamos el ejemplo de la transexualidad.

A día de hoy, la transexualidad está catalogada como una patología (como hasta no hace mucho tiempo lo estaba la homosexualidad) denominada *disforia de género*. Esta supuesta patología es una patología mental que hace que el sujeto tenga un sexo y un género que, aparentemente, no son compatibles (sexo masculino y género femenino o viceversa), lo cual lleva a esa persona a una angustia e insatisfacción personal. Para hacer coincidir el sexo anatómico con el género, que es entendido en estos ámbitos como una esencia del individuo a nivel psicológico, se produce un cambio de sexo (dado que las lobotomías practicadas durante mucho tiempo a homosexuales y travestis no funcionaban). Pero, para que esa operación de cambio de sexo se llegue a producir, (por la seguridad social, dado que el ámbito privado no sigue estos criterios) la persona interesada debe superar una serie de aranceles medico-psiquiátrico-estatales que certifiquen que esa persona está aquejada de *disforia de género*. Una vez que la operación de cambio de sexo se realiza, el sexo anatómico “coincide”, según el dispositivo que hemos visto, con el género que le toca. La persona operada deja de ser un “cuerpo abyecto” para ser “normal”. Bajo mi punto de vista, esto es una falacia derivada de la ideología hetero-patriarcal que une sexo, género y orientación sexual en un mismo cuerpo, a través del dispositivo de programación de género dominante que hemos visto. Bajo mi punto de vista, la insatisfacción de la persona que quiere realizarse una operación de cambio de sexo para ser “normal” no es producto de una patología psicológica que ha hecho que su género no coincida con su sexo sino de una

contradicción ideológica derivada del dispositivo de programación de género que le ha construido como sujeto sexuado. En otras palabras, la persona que quiere realizarse una operación de cambio de sexo, evidentemente se siente angustiada e insatisfecha, pero porque ha sido programada por este dispositivo en virtud del cual a un sexo le corresponde un género determinado, y como su sexo y su género no se corresponden con “lo normal” quiere “normalizarse”⁷.

Esta cuestión de la transexualidad derivada de los efectos de la programación de género recuerda enormemente, con las salvedades propias de la cronología, al mito de Ifis e Iante que nos transmite Ovidio en las *Metamorfosis*⁸. Ifis es hija de Ligdo y Teletusa. Cuando Teletusa está embarazada, Ligdo le advierte de que si el fruto del embarazo es una niña se deshará de ella⁹. Advertida Teletusa, cuando da a luz y ve que ha tenido una niña, engaña a su marido diciéndole que ha tenido un varón, al que ponen el nombre de Ifis en memoria del padre de Ligdo. Así pues, la niña es criada como un niño. Pasan los

⁷ Entiéndase el género en todo momento como una construcción social. Las personas no *tenemos* un género como quien tiene una pierna, ejercemos un modelo de género. Si una persona tiene un género que, para el dispositivo hetero-patriarcal de programación de género, no se corresponde con su sexo, no es porque tenga una patología sino porque ha desoído, por las razones que fuere, la interpelación ideológica y se ha identificado con otro modelo.

⁸ Ov. *Met.* IX, 724-764.

⁹ “Con estas palabras dio él [Ligdo] consejos a los oídos de su grávida esposa [Teletusa] cuando ya estaba muy cerca del parto: “Dos son las cosas que yo deseo: que te aligeres de tu carga con el más pequeño dolor y que des a luz un varón. Más gravosa es la otra alternativa y la fortuna niega las fuerzas; así pues, si por casualidad, cosa que yo rechazo con horror, llegas a dar a luz una hembra en tu parto (te lo pido a mi pesar; perdóname, amor paterno), que se le dé muerte” (Ov. *Met.* IX, 673-680. Traducción de Consuelo Álvarez y Rosa M^a Iglesias). Vemos que el motivo que da Ligdo para el infanticidio es lo costoso que resulta criar una hija, debido a la dote, siendo más ventajoso criar a un niño. Observamos, pues, que detrás de un gran número de fenómenos sociales, en este caso el infanticidio femenino derivado de la misoginia de una sociedad tan patriarcal como era la griega, se encuentran cuestiones económicas. Cuestiones económicas que también son empleadas para forzar la subordinación de las mujeres a los hombres, como pone de manifiesto Plutarco, que aunque es ya de época tardía refleja perfectamente que la subordinación de las mujeres a los hombres es, en primer lugar una subordinación económica, lo cual permite el resto de subordinaciones: “Por eso, los hombres sensatos suprimen las riquezas excesivas de sus mujeres y les cortan con ello como las alas, pues la mucha opulencia les inspira el lujo, el inconsistente orgullo y la frivolidad, y arrastradas por ella muchas veces levantan el vuelo” (Plu. *Moralia*, 752F-753. Traducción de Manuela García Valdés). La subordinación de las mujeres a los hombres derivada de su subordinación económica fue ya planteada desde los inicios del Feminismo en la Ilustración, pero se ve, sobre todo, en los feminismos socialista y marxista, al tomar como referencia los planteamientos de Engels en “El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado”. Para Engels, el surgimiento de la sociedad de clases y del sometimiento de las mujeres a los hombres residen en la aparición de la propiedad privada. Cuando surge el excedente económico y la propiedad privada, los hombres se adueñan de esa propiedad privada y desean transmitirla a sus hijos legítimos. La única manera de garantizar la legitimidad de sus hijos es elegir una mujer y separarla del grupo, asegurándose un uso sexual exclusivo (origen de la familia). El mecanismo básico para separar a las esposas del grupo social es cortarles el acceso a los medios materiales para su subsistencia independiente. A partir de ese momento, las mujeres llevarán a cabo un trabajo doméstico gratuito del que se apropiarán los hombres. Eso ha llevado a muchas feministas materialistas (Monique Wittig, Gayle Rubin, Lidia Falcón...) a hablar de las mujeres como clase social y de su trabajo doméstico no remunerado como un *modo de producción doméstico*, término que puso en circulación la antropóloga Gayle Rubin, junto con el de clase-sexo.

años y se concerta su matrimonio con una muchacha de la región llamada Iante, y ambas se enamoran. Ifis, angustiada ante la inminencia de la boda, se lamenta de no ser un hombre y pide a los dioses una metamorfosis. Finalmente, Ifis, después de rogar a los dioses por un cambio de sexo, amanece el día de la boda transformada en varón, con lo cual su monstruosidad se disipa, su deseo sexual se alinea con su cuerpo y alcanza la “normalidad”. No deja de resultar cuanto menos curioso el paralelismo, ya digo que con todas las salvedades, entre el caso que comentábamos arriba y éste. En ambos casos se produce una contradicción ideológica, que no patológica, en esa cadena sexo-género-orientación sexual. Como siente un deseo “antinatural”, como el personaje afirma llegando a hablar de enfermedad, no propio de su sexo femenino, la única solución que tiene es hacer coincidir los eslabones de esa cadena, con lo que pide a los dioses un cambio de sexo. Curioso resulta también el escándalo que ve Ovidio en una relación entre dos muchachas, cuando las relaciones eróticas entre varones no entrañaban escándalo ninguno y él las cuenta en su obra con total normalidad. Y, más curiosa aún es la concepción, totalmente masculina, de que la sexualidad de las mujeres no se puede entender sin la presencia de los varones. Una relación sexual entre dos mujeres está abocada a la insatisfacción sexual al no estar presente ningún pene, lo cual es un argumento totalmente falocéntrico que asocia de manera totalmente artificial la sexualidad de las mujeres con el pene masculino, dado que las relaciones sexuales entre hombres y mujeres son entendidas como relaciones reproductivas. Vemos, por tanto, como las mujeres, y en este caso su sexualidad, son construidas por el discurso patriarcal.

Pero, volviendo al tema de la transexualidad en nuestros días, lo normal y lo anormal, lo natural y lo antinatural son falacias ideológicas que dependen de una serie de intereses. Si se desterrara la creencia de que sexo y género van unidos y a un sexo determinado le corresponde un género determinado, esa insatisfacción no se produciría. Sin embargo, desde las instituciones filosófico-médico-estatales, bastiones de la ideología hetero-patriarcal (Valcárcel 1994: 10; Fonseca y Soto, 2009: 44), basadas en la determinación biológica, esta concepción del género como construcción social es inaceptable. Inaceptable porque niega esta supuesta determinación biológica, base de las argumentaciones institucionales, e inaceptable porque, de admitirse, socavaría los cimientos del poder hetero-patriarcal al proponer otros modelos de ser y de relacionarse, en todos los ámbitos, incluido el económico, que pondrían en riesgo su hegemonía al

modificarse, entre otras cosas, la familia heterosexual tradicional, dado que ésta es, fundamentalmente, un organismo económico, una “sociedad de ahorro e inversión que garantiza a los varones la pervivencia del patriarcado” (Amelia Valcárcel, 1994: 57).

La ideología dominante, en este caso la hetero-patriarcal, siempre va unida a intereses económicos, tanto que esa ideología se produce para garantizar, a la manera marxista, el control de los recursos económicos por parte de las clases dominantes. No es una casualidad que el neoliberalismo vaya unido a concepciones sociales conservadoras o tradicionales, lo cual es una paradoja, pues las personas que se adhieren a esta ideología resultan ser muy liberales en lo económico pero extremadamente restrictivas en lo social. Como digo, eso no es casualidad.

La *teoría queer* que, como ya se dijo en la introducción, es hija de la posmodernidad y hereda de ésta la crítica a la identidad y al sujeto, aboga por desnaturalizar tanto las identidades que éstas acaben desintegrándose. La *teoría queer* concibe la identidad no como un *ser* sino como un *deber ser* (identidad como *destino*). La identidad no dice lo que somos, sino lo que debemos ser. Las identidades son, pues normativas, al marcar el camino que debemos seguir. En el caso de las categorías de hombre y mujer, para la *teoría queer*, éstas reducen una multiplicidad de comportamientos, valores y actitudes a dos estereotipos: lo masculino y lo femenino, que se elevan a la categoría de generales y universales. Sería necesario, pues, eliminar estas categorías identitarias, que son normativas, y, por ello nos limitan y oprimen, para que cada cual elija los comportamientos, actitudes y valores que más se adapten a su personalidad. Porque, como construcciones sociales, es evidente que ni los valores, comportamientos, actitudes y gustos que se asocian a la masculinidad son propias de los hombres ni los que se asocian a la feminidad son propias de las mujeres (Cortés, 2004: 40-41), y si tenemos tal concepción es porque hemos asumido el discurso interesado del poder hetero-patriarcal.

Me perdonará el lector todo este despliegue metodológico, pero lo considero fundamental para llevar a cabo mi interpretación de las manifestaciones homoeróticas masculinas que reflejan los mitos griegos, dado que, como ya se dijo, los vectores que guiarán mi interpretación serán la construcción de la masculinidad en la antigua Grecia

y la relación pederástica como dispositivo de producción de esa masculinidad, todo ello en el marco de la mitología.

Como decía más arriba, mitología y cine¹⁰ son dispositivos preformativos al servicio de la ideología dominante que producen modelos identitarios identificables e imitables. En ese sentido, si se observa comparativamente la mitología griega y el cine dominante, se verá que los modelos de masculinidad y feminidad que producen y difunden son muy similares, sino los mismos. Un vistazo a la producción filmica hollywoodiense nos dará una clara señal de ello. Pensemos por ejemplo en el prototipo viril cinematográfico de la era Reagan, *Rambo*. No existe ninguna diferencia, en cuanto a la consideración de la masculinidad, entre Rambo y Heracles o Teseo. Es exactamente el mismo prototipo. Mientras que los personajes femeninos que aparecen en este tipo de películas son nuevas Ariadnas o nuevas Penélopes, personajes pasivos que acompañan al héroe y le ayudan a matar al monstruo o esperan pacientemente en casa a que el héroe vuelva de su aventura. Esto no quiere decir, ni mucho menos, que los roles masculinos y femeninos sean constantes a lo largo de la historia de Occidente porque sean esencias naturales. Lo que esta vigencia nos está indicando es lo perfecto de su construcción para los fines dominantes, que son los del patriarcado. Si ese modelo no ha variado sustancialmente a lo largo de los siglos es porque, a ojos del poder patriarcal dominante, cumple su función a la perfección. Así pues, la vigencia de estas figuras no se debe a un inconsciente colectivo, a la manera junguiana, sino a lo que Bourdieu denomina inconsciente histórico (Bourdieu, 2000: 73).

El patriarcado es la ideología que permite y legitima la subordinación de las mujeres a los hombres. El patriarcado, por tanto, niega la igualdad de los sexos (si lo aceptara no podría legitimar la subordinación de uno de los sexos al otro). Así pues, el mecanismo fundamental que emplea para mantener la diferencia entre los sexos es construir modelos de comportamiento, roles (es decir, géneros) diferentes y opuestos para hombres y mujeres, otorgando a los hombre el rol activo, impenetrable, dominante,

¹⁰ Evidentemente me refiero a la producción cinematográfica dominante, con Hollywood a la cabeza, y no al cine de vanguardia que, precisamente por eso, pone en cuestión la forma dominante de hacer cine: "Por muy autoconsciente e irónico que pretenda ser el cine de Hollywood, siempre ha estado restringido por una puesta en escena formal que refleja el concepto de cine propio de la ideología dominante. El cine alternativo habilita un espacio en el que puede nacer un cine radical, tanto en sentido político como estético, que desafíe los supuestos básicos de la corriente cinematográfica dominante" (Mulvey, 2007: 366).

violento, entendido todo ello como superior, y a las mujeres el contrario, y haciéndolos pasar por naturales.

Esa vigencia del modelo estereotípico de masculinidad desde la Grecia antigua hasta la actualidad no nos está diciendo, por tanto, que los géneros sean naturales, sino que seguimos viviendo en una sociedad patriarcal. Si bien el patriarcado, como construcción social que es, también se adapta a las circunstancias y así se pasó, en los países occidentales, de un patriarcado de coerción, en el que las mujeres son sometidas a la autoridad de los varones a través de una serie de mecanismos coercitivos y violentos, a un patriarcado de consentimiento, que es el que hoy tenemos presente y que, bajo la aparente igualdad legal y de oportunidades entre hombres y mujeres impone la subordinación de las mujeres a los hombres de una manera más sutil y centrada en la manipulación de la subjetividad. Así, las prácticas de ablación del clítoris son propias de los patriarcados de coerción, mientras que las operaciones de aumento de pecho son propias de los patriarcados de consentimiento (Puleo, 2011: 219).

Encontramos, de esta manera, en nuestra sociedad nuevos Teseos y nuevas Penélopes como modelos que son impulsados desde las instituciones, entre ellas la ciencia, y los *mass media*. Veamos ahora los mitos relacionados con la pederastia para observar cómo se articula en ellos el deseo erótico y de qué manera producen y difunden los roles de género, en especial los masculinos.

Mito, pederastia y masculinidad

¿Cuál es el sentido de los mitos? La respuesta entraña una cierta dificultad, en tanto que da por sentado que todos los mitos son esencialmente iguales. Así pues, surgen debates y disputas entre los distintos especialistas y sus distintas teorías sobre los mitos: los mitos son la parte discursiva de la religión, siendo la parte práctica los ritos, afirman unos (Burkert, 2007); relatos fantásticos que intentan dar una explicación a los fenómenos que el ser humano primitivo no puede explicar (antesala, por tanto, de la filosofía y de la ciencia), defienden otros (García Gual, 1998); historias basadas en

arquetipos que reflejan el inconsciente colectivo de la humanidad, manifiestan unos terceros (Sergent, 1986).

Sin embargo, la pregunta está, a mi juicio, mal planteada. Al concebir a todos aquellos relatos que denominamos mitos como un conjunto unitario se busca una única respuesta que explique el sentido de todos ellos. Sin embargo no encontramos una única respuesta, sino cientos. Está claro que si todos aquellos relatos que llamamos mitos tuvieran una esencia compartida, la pregunta que abre este capítulo tendría una única respuesta. Si tiene tantas respuestas es por que no todos aquellos relatos que son llamados mitos son iguales. Y si existen distintos tipos de mitos habrá que ver que sentido tiene cada grupo.

Pero, antes de llegar a poder contestar esta pregunta, se deberá responder otra, ¿qué es un mito? Según el Diccionario de la Real Academia¹¹:

- 1- m. Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico. Con frecuencia interpreta el origen del mundo o grandes acontecimientos de la humanidad.

En esta definición, lo que caracteriza al mito es su carácter maravilloso (es decir, ficticio, no real y, por tanto, no objetivo y ahistórico) y el estar protagonizado por personajes que son igualmente maravillosos¹². Simplificando mucho, según esta definición, un mito es una historia que nunca pasó, protagonizada por personajes que nunca existieron. Sin embargo, esta definición no diferencia el mito del relato literario, que es igualmente ficticio, por lo que los académicos de la Real Academia han tenido que matizar para llevar a cabo esa distinción. Así, junto con la definición han dado también la función, el sentido de los mitos. Lo que diferenciaría el mito del simple relato literario sería su sentido exegético. El mito es mito en tanto que *interpreta*, o bien el origen del mundo, o bien un gran acontecimiento humano, todo ello en relación con un sistema de ritos y creencias religiosas. Pero, como esto suena muy categórico,

¹¹ DRAE, 22ª edición (2011).

¹² Literalmente dice “de carácter divino o heroico”, pero implícitamente está aludiendo con ello a su carácter fabuloso, no real, como se demostrará más adelante.

añaden al principio de la frase un socorrido *con frecuencia*. Por tanto, vuelven a dejar al descubierto esta indeterminación entre el mito y el relato literario, pues *con frecuencia* no significa *siempre*. Entonces, ¿qué diferencia existe entre los mitos que no interpretan ni el origen del mundo ni un gran acontecimiento humano (pensemos en el mito de Ifis e Iante que se comentó más arriba, por ejemplo) y los relatos literarios? Según la definición que da el DRAE, ninguna. Por tanto, para el DRAE la única definición genérica que vale para todos los mitos es que se trata de relatos ficticios, no reales. De esta manera, establece una clara distinción entre Mitología (relatos ficticios) e Historia (relatos reales y objetivos).

Sin embargo, los relatos no son reales o ficticios por sí mismos, sino que esa es una cualidad que adquieren. Un relato no es real o ficticio porque narre una historia que sucedió o no sucedió, sino porque la persona o el grupo que entra en contacto con la historia que ese relato narra lo considera real o lo considera ficticio, en función de una serie de factores. Es decir, tanto lo real como lo ficticio dependen de un *acto de fe*. Y esto es fácilmente demostrable: pongamos por caso que uno de los académicos que ha redactado la definición de mito fuera un creyente católico. En virtud de su definición, un mito es un relato ficticio protagonizado por personajes ficticios que se inscribe en el marco de una religión concreta. Así pues, para esta persona, el relato de Teseo y el Minotauro sería un mito, en tanto que es ficticio, no objetivo y, por tanto, estaría fuera del tiempo histórico, pero no lo sería el relato de Adán y Eva que, por creerlo real, sería objetivo y estaría integrado en el flujo histórico. Vemos, pues, como lo real y lo ficticio no son categorías puras y objetivas sino totalmente subjetivas y dependientes de una serie de factores.

Pero, profundicemos más en el tema de los personajes del mito. Según la definición del DRAE, los personajes del mito tienen un carácter divino o heroico, no manifestando si son ficticios o no. Sin embargo, yo he afirmado que la ficción de estos personajes está implícita: si, para los católicos, el Génesis cuenta una historia verídica es porque creen que sus personajes son reales y existieron en algún momento de la historia. Ergo, si no creyeran en la historicidad de esos personajes pensarían que el Génesis cuenta una historia ficticia (Pérez Jiménez, 2000: 27). Como la definición del DRAE afirma que los mitos son relatos ficticios, está afirmando implícitamente que sus personajes también lo son. Y todo esto se sostiene con las categorías de real/ficticio que, como hemos visto,

son construidas por el contexto social. Y si no, ¿cómo se explica que no haya arqueólogos míticos que dediquen su vida a rastrear los pasos de Teseo pero que haya cientos de arqueólogos bíblicos, adscritos a Universidades no poco prestigiosas, que se afanan por buscar el rastro de Moisés a su paso por el Sinaí o los restos del Arca de Noé? Evidentemente se explica por la subjetividad de las categorías de real/ficticio, que son totalmente construidas.

Además, la definición está incurriendo en una falacia. Al afirmar que los relatos míticos, pongamos por caso los griegos, son ficticios está cayendo en un prejuicio etnocéntrico, pues los relatos míticos no son ni objetivamente reales ni objetivamente ficticios, sino que esas cualidades dependen de un *acto de fe*, como hemos visto. Al afirmar la definición del DRAE que son relatos ficticios, está dando prioridad (es decir, está situando en un nivel de superioridad) nuestra visión contemporánea con respecto a la visión general de los antiguos griegos, que veían estos relatos como verídicos. Y todo este sesgo interpretativo se agudiza mucho más cuando se conjuga con determinadas creencias religiosas, como se ha comentado antes.

Esta es una cuestión muy a tener en cuenta, bajo mi punto de vista. El investigador no debe dejarse llevar por lo que, a sus ojos, es verdadero o falso, sino que, independientemente de esto, debe tener en cuenta que los griegos de la Antigüedad, por lo general, consideraban a los mitos relatos verídicos. A partir de ahí, habrá que ver la relación entre estos mitos y su papel en la sociedad griega y en la subjetividad de esas personas. La diferencia, a mi juicio, entre Homero y Tucídides, no radica en que uno narre relatos ficticios y el otro reales, relatos que pueden comprobarse científicamente y son objetivos, sino el carácter de los personajes de esos relatos y su relativa cercanía con el autor de la obra. Tanto Homero como Hesíodo construyeron relatos en torno a una serie de personajes, como muy bien dice la entrada del DRAE traída a colación antes, con un carácter divino o heroico y situados en un tiempo remoto, lo cual no quiere decir que sean relatos ahistóricos, como establece la definición del DRAE¹³, sino que estaban perfectamente estructurados cronológicamente y entroncaban con el presente histórico a través de, entre otras cosas, las genealogías de los personajes ilustres de las distintas ciudades griegas o de determinados acontecimientos históricos; piénsese, por ejemplo,

¹³ Jünger (2006: 140) también afirma la intemporalidad y la ahistoria como características esenciales de los mitos.

en que uno de los varios motivos que da Heródoto a la invasión persa de Grecia es la venganza por la Guerra de Troya¹⁴. Así pues, pasado remoto no quiere decir intemporalidad. Existe temporalidad en esos relatos, existe cronología, el tiempo pasa en los mitos, los personajes tienen una historia cronológica (tienen descendencia, envejecen, mueren o simplemente viven situaciones nuevas y distintas que sitúan su existencia en un flujo temporal). Bien es cierto que la temporalidad no es la misma para todos los personajes; los personajes divinos siguen unos ritmos temporales distintos a los personajes humanos, pero no por ello los dioses viven en una intemporalidad, entre otras cosas porque los dioses no son eternos sino sólo inmortales: su existencia es totalmente cronológica dado que han aparecido en un determinado momento, no han existido siempre. De hecho, Zeus está lejos de ser el creador del Universo, ni siquiera es un dios del principio, sino un dios del medio (Jünger, 2006: 19), con una historia que le antecede.

Por ello, aunque Calipso fuera una diosa, y por tanto inmortal, no experimenta una realidad sin tiempo: la llegada de Odiseo a su isla y los años que pasan juntos antes de que éste se marche suponen un antes y un después; el tiempo pasa. De la misma manera, Zeus vive inmerso en la temporalidad: se enamora, planea cómo realizar sus conquistas amorosas sin que Hera se entere, tiene hijos que envejecen y mueren, poniéndole en contacto directo con el paso del tiempo.

Otra cosa es que los dioses no perciban el paso del tiempo de la misma manera que los humanos. Los años que pasa Odiseo con Calipso a ésta le parecen segundos¹⁵, pero, no obstante, los segundos son fragmentos de tiempo, más pequeños que los años, pero tiempo al fin y al cabo. Así pues, los dioses viven inmersos en la temporalidad y tienen una historia que forma parte de la Historia.

Así pues, los mitos no son ahistóricos, aunque los transmisores de esos mitos puedan cambiar la sucesión temporal y espacial de los distintos acontecimientos. A pesar de ello, hay sucesión temporal, hay acontecimientos que pasan antes que otros y que se relacionan con los acontecimientos de otros personajes en un tiempo pasado o futuro y, encadenándose unos relatos con otros, llegan hasta el presente histórico.

¹⁴ Hdt. I, 5.

¹⁵ Hom. *Od.* V.

Heródoto y Tucídides se diferencian, aparentemente, de Homero y Hesíodo en que relatan acontecimientos de un pasado más o menos cercano. Esa cercanía de los acontecimientos les permitió tener contacto con personas que formaron parte de esos acontecimientos y que les pudieron transmitir la información relativa a ellos, o pudieron consultar archivos, cuando no fueron los mismos autores los que formaron parte de esos acontecimientos que narran. Sin embargo, esto no es diferente a Homero y Hesíodo. Homero y Hesíodo tenían también sus informantes que, como los de Heródoto y Tucídides, formaron parte de los acontecimientos o los oyeron de otros: las Musas.

“Canta, oh diosa, la cólera del Périda Aquiles [...]”¹⁶. Así comienza la *Iliada*. Generalmente, desde el ámbito académico, se suele considerar esta llamada a las Musas como una metáfora de la inspiración poética, poniendo de relieve el papel del poeta como constructor del relato. Sin embargo, yo no comparto esta interpretación. El poeta no llama a la inspiración poética, sino que está invitando a las Musas a que cuenten lo que saben referente a la historia de Aquiles en Troya¹⁷. El punto de vista es muy distinto: la interpretación anterior da prioridad al poeta, que construye el relato, mientras que la interpretación que planteo da prioridad a las Musas, las informadoras del poeta. Las Musas se apoderan, pues, de la conciencia del vate, que se ve sumido en un éxtasis poético y transmite lo que éstas le dictan. La creación poética sería, de esta manera, muy similar a la emisión de oráculos: el dios de Delfos se apodera de la conciencia de la Pitia y ésta comunica lo que el dios le transmite, o, incluso, se entiende que es el propio dios quien habla por la boca de la Pitia. Son las Musas, pues, las que hablan a través de la boca del poeta. No existe, por tanto, ninguna diferencia entre el poeta y la Pitia, en tanto que uno invoca a la divinidad para que se pronuncie con respecto al pasado, y la otra hace lo propio para que se pronuncie con respecto al futuro¹⁸. Resulta interesante también observar que el dios oracular más importante del mundo griego antiguo es

¹⁶ Hom. *Il.* I, 1-8. Traducción de Luis Segalá Estalella.

¹⁷ Introducciones similares inician la *Odisea* (“Musa, dime del hábil varón que en su largo extravío tras haber arrasado el alcázar sagrado de Troya, conoció las ciudades y el genio de innúmeras gentes” [Hom. *Od.* I, 1-3. Traducción de J. M. Pabón]) y la *Teogonía* (“Ellas [las Musas] precisamente enseñaron una vez a Hesíodo un bello canto mientras apacentaba a sus ovejas al pie del divino Helicón. Este mensaje a mí en primer lugar me dirigieron las diosas, las Musas Olímpicas, hijas de Zeus portador de la égida” [Hes. *Th.* 22-26. Traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz]).

¹⁸ La misma idea la manifiesta el Odiseo de Sófocles: “Te has presentado en el momento oportuno [se refiere a Atenea]; pues en todo, tanto en el pasado como en el futuro, tu mano es la que me guía” (Soph. *Aj.*, 33-35. Traducción de A. Alamillo).

Apolo, mientras que las divinidades que invoca el poeta son las Musas, hijas de Apolo y Mnemosine, la Memoria. Vemos aquí otro nexo de unión entre la emisión de oráculos y de poemas.

Se ha hablado mucho sobre si el éxtasis de la Pitia estaba inducido por una serie de sustancias psicotrópicas que alterarían la conciencia de ésta y le harían entrar en trance (Becerra Romero, 2003: 14-16). En todo caso, no se diferenciaría mucho de la adicción que muchos poetas y literatos, sobre todo contemporáneos, han tenido y tienen con determinadas sustancias, y la relación entre estas sustancias y su inspiración artística: Honoré de Balzac y el café, Arthur Conan Doyle y el opio, James Joyce y la absenta, Truman Capote y el alcohol o William S. Burroughs y la heroína. Sin contar el importante peso del peyote en el Movimiento Contracultural que se inicia a finales de los años cuarenta con la *Generación Beat* y continúa en los sesenta y setenta con los *hippies* y otra serie de movimientos alternativos. No estoy diciendo con esto que Homero, o los diversos poetas que han sido agrupados bajo este nombre, consumiera sustancias psicotrópicas para entrar en trance. Sino que el poeta, como la Pitia, queda en segundo plano frente a otra entidad que se apodera de su personalidad. De la misma manera, *El almuerzo desnudo* puede ser considerada no una creación de William Burroughs, sino de la heroína en William Burroughs: es la heroína quien habla.

El investigador moderno, no obstante, no cree en la existencia de los dioses griegos. Por tanto, se aproxima al objeto de estudio con una serie de presupuestos: dado que Apolo no existe, la Pitia no podía ser poseída por el dios; en el caso de Homero, su introducción a la *Ilíada* consistirá simplemente en una llamada a la inspiración de manera metafórica. Pero estos supuestos no son otra cosa que la injerencia de la ideología del investigador en el objeto de estudio, lo cual, en ocasiones, es imposible de evitar porque somos producto de nuestra ideología y ésta, con mayor o menor descaro, acaba manipulado el objeto de estudio. Porque, a pesar de la opinión contraria de muchos investigadores, cuando analizamos a los antiguos griegos (o a otras muchas civilizaciones o períodos históricos de nuestra propia civilización) no estamos analizando a los griegos, nos estamos analizando a nosotros mismos a través de los griegos:

“A menudo, un bello poema que caiga en manos de un filólogo tendrá que padecer mucho, aunque esté destinado a un verdadero amante de la poesía. Muy pocos son conscientes del reverso del proceso histórico, del hecho de que se trata de un proceso disolutivo de amplio alcance, pero nunca lo son quienes están completamente implicados en él, pues pierden la perspectiva que les permitiría tener una visión de conjunto, dado que lo que ellos llaman historia no es otra cosa que la historia de su propia conciencia” (Jünger, 2006: 13).

Soy consciente, por tanto, de que mi trabajo no descubre verdades absolutas. La Historia no juega con certezas sino con hipótesis, y las hipótesis, si bien es cierto que tienen una base empírica, no son certezas. Como tampoco es una certeza la *Teoría de la Evolución de las Especies*, de Charles Darwin. Esta teoría que planteara Darwin en el siglo XIX está basada en datos empíricos, pero es una hipótesis, no una certeza. Si así fuera se llamaría *Ley de la Evolución* y no *Teoría de la Evolución*. Por tanto, las conclusiones a que llega mi trabajo no son ni mejores ni peores que otras interpretaciones; tienen todas el mismo valor: ninguno. Quizá esto suene muy rotundo, pero es lo que hace que la Historia, como disciplina científica, siga existiendo. Si la Historia trabajara con la Verdad haría mucho tiempo que se habría dicho todo lo que se tenía que decir. Sin embargo, al trabajar con hipótesis, en parte objetivas (los datos) y en parte subjetivas (las interpretaciones), cada generación de investigadores da una serie de interpretaciones que son anuladas por las interpretaciones de las generaciones siguientes, pero no porque sean más verdaderas, sino porque miran los datos de manera diferente. Por ello afirmo que todas las interpretaciones están en igualdad de condiciones en cuanto a emisión de Verdad: no tienen ningún valor en cuanto que son todas igual de subjetivas y serán derribadas por las interpretaciones de las generaciones sucesivas. Los únicos que sabían el papel que jugaba la pederastia en el seno de las distintas sociedades de la Antigua Grecia eran los antiguos griegos, y ya no existen. Es cierto que nos han dejado textos, representaciones iconográficas, edificios, estatuas... Pero esos son datos sesgados que no pueden darnos una visión completa de la sociedad griega de la Antigüedad: no nos permiten afirmar verdades, sino sólo plantear hipótesis, que, en muchas ocasiones, tienen más de subjetivo que de objetivo. Porque, como ya se ha dicho antes, al analizar el pasado estamos analizando, en realidad, el presente: el investigador que concibe la realidad social del presente en el que vive de una manera

conservadora, por ejemplo, utilizará teorías historiográficas de tendencia conservadora, como el positivismo, para tratar de entender el pasado. ¿Quiere decir esto, por tanto, que el pasado que trata de entender fuera así? No. Quiere decir, simplemente, que es así cómo lo ve. No afirmaré la muerte de la Historia, como hacen los posmodernos, aunque me siento, en ocasiones, muy tentado: porque, si los *Grandes Relatos* (como el Marxismo, el Liberalismo o, incluso, el Cristianismo), como afirma Lyotard, en tanto que narrativas universalistas, se han demostrado incapaces de erigirse en verdades absolutas y han fracasado en su promesa liberalizadora (Puleo, 2011: 177), mostrando que la Verdad no es más que una construcción subjetiva, ¿qué hacemos con la Historia y los historiadores? Los filósofos posmodernos llegaron a una conclusión lógica: si los *Grandes Relatos* han muerto, la Historia, que se hace a base de *Grandes Relatos* en tanto que busca la Verdad del pasado, también estaría muerta. Yo, aunque me siento muy tentado a asumir este argumento lógico, aún me resisto a ello, creyendo en la necesidad de que la Historia siga viva. Para ello, veo necesario redefinir los parámetros de la Historia y su finalidad.

Veamos ahora qué papel jugaba la pederastia en los mitos griegos. Las relaciones pederásticas entre varones adultos y muchachos aparecen representadas en la mitología griega de una manera muy similar, si no idéntica, a las relaciones entre hombres y mujeres. El hombre adulto, en tanto que *erasta*, el que ama, desempeña una actitud, un rol, una iniciativa que indica actividad: de los deseos y pasiones del adulto emana la acción. Mientras que el ser amado, ya sea masculino o femenino, desempeña el rol pasivo del que se deja amar. Aunque hay que matizar este aspecto: en muchas ocasiones, el rol pasivo del que se deja amar no es tan pasivo como se pretende ni se deja amar con tanta facilidad. Véase el ejemplo de todos aquellos personajes femeninos que se niegan a caer en los brazos de algún dios que las quiere poseer y hacen todo lo posible para evitarlo, llegando, en ocasiones, a solicitar la metamorfosis como un favor para esquivar la violación o el matrimonio indeseados: Dafne, Siringe, Aretusa... ; o el caso de muchachos que son raptados sin más por el deseo ardiente de algún dios, como Ganimedes o Pélope. Estos personajes no son pasivos, o, mejor dicho, lo acaban siendo a la fuerza en tanto que su destino está en manos de otros personajes que imponen su voluntad, pero la pasividad entendida como falta de voluntad y sumisión no forman parte de la idiosincrasia de estos personajes. Lo que verdaderamente caracteriza a estos personajes es su absoluta incapacidad para oponerse a los deseos de otros personajes

con más preeminencia social que ellos; por mucho que se resistan y por mucho que huyan no tienen capacidad de resistir y evitar el destino que se les viene encima. Y eso viene derivado de las relaciones de dominación: el dominador tiene total impunidad con respecto a sus acciones, mientras que el dominado no tiene la capacidad suficiente para evitar las acciones del dominado. Por tanto, más que actividad/pasividad habría que ver estos roles desde el prisma de las relaciones de poder, que generan unos dominadores y unos dominados. Así, en el seno de estas relaciones de poder, da igual si Ganimedes muestra o no resistencia y oposición a los deseos amorosos de Zeus, porque éste acabará consiguiendo sus propósitos con total impunidad. Se observa, pues, que los personajes dominadores son, por lo general, varones adultos, mientras que los personajes dominados son mujeres y muchachos jóvenes, y esto es así porque: “[Existe] una relación directa entre pornificación del cuerpo y grado de opresión. Así, los cuerpos históricamente más pornificados han sido el cuerpo de la mujer, el cuerpo infantil, el cuerpo racializado del esclavo, el cuerpo del joven trabajador, el cuerpo homosexual” (Preciado, 2008: 42).

Esta dominación sexual de mujeres y muchachos por parte de varones adultos no es simplemente una dominación sexual basada en la fuerza de unos y la debilidad de los otros, sino que hay todo un dispositivo que construye y legitima discursivamente esta dominación, que, obviamente, no sólo es de tipo sexual sino que se apoya en otras de tipo económico, social e ideológico. De esta manera, el esclavo/a está sometido a la voluntad de su amo, que puede hacer con él/ella lo que quiera, incluido abusar sexualmente de él/ella con total impunidad. El esclavo/a puede hacer muy poco para oponerse a esta dominación, porque no es una opresión individual de una persona por otra, sino que está perfectamente engarzada en el dispositivo de poder del Estado. Así, el esclavo/a puede matar a su amo, pero sabe que, de hacerlo, el poder represor del Estado acabará con él/ella. Como manifiesta Amelia Valcárcel (1994: 115): “Un sistema de dominación depende de cierta complicidad en el dominado”. Pero esta complicidad no es voluntaria, sino que se consigue por medios coercitivos.

Comparativamente, el caso de las mujeres y los muchachos griegos que vemos en la mitología sigue este mismo patrón. De la misma manera que el esclavo, no tienen capacidad para oponer resistencia, ni pueden denunciar los abusos ante ninguna institución, pues no se trata de una dominación individual, sino que es sintomática de la

sociedad patriarcal basada en la autoridad del varón adulto. Y eso lo vemos claramente en el mito de Leucótoe y Helios¹⁹: Helios se enamora de Leucótoe y la viola. Clitie, amante de Helios, enfurece de celos y denuncia el hecho al padre de Leucótoe que, a pesar de que Leucótoe le explica que fue una violación, la entierra viva. Leucótoe no puede hacer nada para huir del poder hegemónico de los varones en este patriarcado de coerción que regía la antigua Grecia ya que es considerada víctima y culpable al mismo tiempo.

Pero este mecanismo de dominación no está, ni mucho menos, extinto a día de hoy. Recuérdese el caso de la joven marroquí Amina Filali que el pasado marzo se suicidó a los dieciséis años tras ser obligada a casarse con su violador²⁰; o las noticias continuas que nos llegan de Afganistán sobre mujeres que son lapidadas o encarceladas por el hecho de haber sido violadas porque, según afirman sus represores, no habrían sido violadas si hubieran mostrado verdadera resistencia. Argumento éste que retumba continuamente en el imaginario patriarcal más rancio de todos los continentes y de todas las épocas²¹, como ponía de manifiesto hace unas semanas el congresista republicano por el Estado de Missouri, Todd Akin, al afirmar: “Si se trata de una violación legítima, el cuerpo de la mujer tiene mecanismos para cerrarse del todo [y prevenir el embarazo]²²”. Lo cual viene a decir que, si la violación deriva en embarazo, no se trata de violación sino de relación sexual más o menos consentida.

Las mujeres no sólo tienen que soportar la violación y pagar por ella, sino que, además, su cuerpo debe impedir los embarazos derivados de estas situaciones de violencia. Por tanto, cuando hablamos de las relaciones de dominación, de la opresión de todas aquellas personas que no son hombres viriles y de los mecanismos de represión del Estado, no hablamos sólo de épocas pretéritas o de países lejanos que apenas sabemos ubicar en el mapa, sino que hablamos también del *aquí* y el *ahora*.

¹⁹ Ov. *Met.* IV, 190-255.

²⁰ CEMBRERO, I., *El País*, 13-03-2012.

²¹ Aparece ya en Heródoto: “Los doctos de los persas opinan que raptar mujeres es obra de hombres malvados, que afanarse por castigar a los raptos por las mujeres raptadas es cosa de necios, y que es propio de hombres sensatos desentenderse de las mujeres raptadas, porque sin duda es obvio que si ellas no hubieran consentido jamás habrían sido raptadas” (Hdt. I, 4. Traducción de Manuel Balasch).

²² PEREDA, C. F., *El País*, 20-08-2012.

El caso de la joven Amina Filali, y el de otras muchas mujeres que son obligadas a casarse con sus violadores, recuerda enormemente, con todas las salvedades cronológicas, al rapto de Perséfone por su tío Hades:

“No lejos de las murallas de Henna [en Sicilia] hay un lago de agua profunda, de nombre Pergo; el Caistro no produce más cantos de cisne que él en sus deslizantes ondas. Orla sus aguas ciñendo todo su entorno una arboleda y con su follaje a manera de un toldo aleja los fuegos de Febo. Las ramas proporcionan fresco, la tierra humedecida flores púrpura: la primavera es eterna. Mientras Proserpina [Perséfone] juega en aquel bosque y coge violetas o blancos lirios, y mientras con entusiasmo de niña llena los cestos y su regazo, y se afana por superar en su recogida a sus compañeras, casi al mismo tiempo fue vista y amada y raptada por Dite [Hades]: hasta tal punto se apresura el amor. La diosa, aterrada, llama con su plañidera boca a su madre y a su séquito, pero con más insistencia a su madre, y, después de que había desgarrado su vestido desde el escote, las flores recogidas cayeron al soltarse la túnica, y tan gran sencillez hubo en sus juveniles años: también esta pérdida provocó un dolor a la joven²³”.

La frase final, en la que se nos informa de que el vestido fue rasgado desde el escote y las flores que pendían de él se perdieron por el suelo, puede ser interpretada como una metáfora de la virginidad perdida. Hades, por tanto, violaría a la muchacha. Cuando Démeter se entera de dónde está su hija y quién la ha raptado, se dirige inmediatamente al Olimpo para que Zeus, el padre de Perséfone, intervenga. Pero Zeus no interviene:

“Mi hija es una prenda y carga común contigo; pero, si parece bien sólo añadir nombres verdaderos a la realidad, este hecho no es un deshonor sino *amor verdadero*, y no será para mí motivo de vergüenza ese yerno, diosa, con tal que tú lo quieras. ¡Que falten las demás cosas, cuán importante es ser hermano de Júpiter! ¡Y puesto que las demás cosas no

²³ Ov. *Met.* V, 385-402. Traducción de Consuelo Álvarez y Rosa M^a Iglesias.

faltan, en nada es inferior a mí a no ser por el sorteo [de las regiones del mundo]²⁴!".

El rapto y la aparente violación no han sido otra cosa, a ojos de Zeus, que una muestra de *amor verdadero*. Poco importa lo que dijeran Perséfone o Démeter; el matrimonio es un pacto entre hombres y, dado que Zeus ve en Hades a un *semejante*, en nada inferior a él, no tiene nada que objetar al matrimonio. La violencia contra las mujeres y contra otros sujetos no viriles es un acto impune justificado y legitimado por el sistema patriarcal en sí mismo.

Vemos con todos estos ejemplos que en los patriarcados de coerción el hombre desea y el mundo gira en torno a ese deseo. El hombre ama a una mujer (o a un muchacho) y ésta está obligada a corresponderle; no se acepta un no por respuesta., no se concibe la posibilidad de la negativa. Esta figura se ve muy bien en las películas clásicas del Hollywood de los años cuarenta, cincuenta y sesenta²⁵, en especial en la película *Bus Stop* (1956), protagonizada por Marilyn Monroe. En el film Marilyn interpreta a Cherie, una chica del medio-oeste norteamericano que trabaja como cantante en un bar local. Un joven vaquero, Boudegard (Bo), que cumple al pie de la letra el estereotipo de masculinidad viril, se enamora de ella y le pide que se case con él, pero ella le rechaza. Él, sin embargo, sólo se escucha a sí mismo y no hace caso de las negativas, planeando la boda. Ante el acoso de Bo, Cherie quiere escapar, pero es secuestrada por Bo, que no entiende cómo ella puede rechazar una proposición, a sus ojos, tan ventajosa. Finalmente, Cherie percibe que todo lo que ha hecho Bo lo ha hecho *por amor* y, atraída por la masculinidad exacerbada de él, aceptará el matrimonio en una representación perfecta de la transición entre un patriarcado de coerción a uno de consentimiento.

Cherie es una nueva Dafne que, como ella, rehuye del matrimonio y quiere mantenerse lejos de los hombres²⁶. Pero el deseo que despierta en uno de ellos trastocará su vida

²⁴ Ov. *Met.* V. 524-529. Traducción de Consuelo Álvarez y Rosa Mª Iglesias.

²⁵ Las películas clásicas de Hollywood, por su exageración de los roles de género, y el cine de acción, con las películas de Sylvester Stallone a la cabeza, por su exacerbación de una masculinidad hiperviril, son perfectas para analizar el dispositivo de construcción y difusión de las identidades de género y cómo éstas se hacen pasar por naturales. Como vemos, el cine dominante se nutre continuamente de las imágenes estereotípicas que los mitos ayudaron a fijar en el inconsciente histórico y que han llegado hasta nuestros días a través de lo que Bourdieu (2000) llama *habitus*.

²⁶ Ov. *Met.* I, 478. Resulta interesante, para la concepción del matrimonio como transacción entre varones al estilo *Lévi-Straussiano* que tratamos aquí, que Dafne no se mantiene virgen por una decisión propia,

para siempre. Dafne decide sacrificarse y es transformada en laurel, Cherie, por su parte, y siguiendo el rol de la mujer burguesa de los años cincuenta, se somete a la autoridad del varón y acepta contraer matrimonio en lo que se considera un final feliz de la película. Lo que el hombre decide se convierte en ley.

Como se viene remarcando, esta dominación de los varones no sólo se manifiesta con respecto a las mujeres, sino también contra todos aquellos individuos que no son hombres adultos, como los muchachos, o que no cumplen con las normas de género, como los prostitutos o los esclavos. Así, se observa también esta dominación masculina, aparte de en el mito de Ganímedes o el de Pélope, que es raptado por Poseidón, en el mito de Narciso.

Todo el mito de Narciso, según nos lo cuenta Ovidio²⁷, deriva del despecho de uno de sus pretendientes, que ha sido rechazado por él: Narciso (fruto, por cierto, de la violación del río Céfiso a la ninfa Liriope) es un joven de una gran belleza que levanta pasiones entre los miembros de uno y otro sexo. A pesar de ello, rechaza a todos sus pretendientes al no sentirse atraído por ninguno. Uno de sus pretendientes, agraviado por el rechazo, le maldice: “¡Ojalá él mismo ame así, que así no se adueñe de lo amado²⁸!”. Némesis, diosa de la venganza, por tanto diosa del orden normativo que castiga lo que excede o subvierte ese orden²⁹, acepta el ruego del pretendiente y hace que Narciso se enamore de su propio reflejo en el agua de un lago. El castigo está, a ojos de los griegos, justificado: Narciso es un soberbio que incurre en un delito moral de *hybris*, de desmesura, y se atreve a rechazar a muy ilustres personajes. Sin embargo, no es que Narciso sea un soberbio, sino que los pretendientes, ofendidos, le acusan de serlo, incapaces de entender que se les rechace. En realidad, los soberbios son los pretendientes, pero quien acaba siendo castigado por la autoridad patriarcal es Narciso, que se niega a aceptar la relación de dominación.

Narciso, como no podía ser de otra manera, muere. El mensaje que manda el mito es muy claro: si Narciso hubiera agradecido los cumplidos de sus pretendientes y hubiera

sino que pide permiso a su padre y éste, el encargado de llevar a cabo la transacción de bienes simbólicos que se denomina matrimonio, accede a su petición.

²⁷ Ov. *Met.* III, 346-370.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ En este sentido recibe el epíteto de *Adrastéa*, “la ineludible” (Jünger, 2006: 250).

aceptado las proposiciones de estos, habría vivido feliz; pero, como ha rechazado estas proposiciones, negándose a aceptar el rol pasivo que estaba obligado a cumplir por su condición de adolescente, y cuestionando el dispositivo de producción de las relaciones de poder, no merecía otra cosa que la muerte. Vemos, por tanto, que el castigo de Narciso no es tanto un castigo por *hybris* como por desobediencia a las normas:

“Las leyes de la uniformidad deben triunfar, y para ello debe aniquilar a quienes pretenden escaparse de sus engranajes. El rechazo y la marginación son las amenazas permanentes para quienes se atreven a poner en duda las pautas de comportamiento establecido. Cada sociedad construye un universo en el que delimita una serie de peligros. Contra ellos crea un proceso de normalización (sus aspectos negativos y prohibiciones) que lleva aparejado un proceso de control social” (Cortés, 2003: 13-14).

Interesante resulta también el castigo que se le aplica: Narciso es condenado a enamorarse de su reflejo en el agua, que es lo mismo que decir que Narciso se enamora de su propia belleza, aquella que levantó las pasiones de no pocos pretendientes: la causa del amor de los pretendientes será la causa de la muerte de Narciso, en una especie de *Ley del Talión*. Vemos que en la base del relato de Narciso se encuentra la belleza de éste como motor de acción de toda la trama. Y es que la belleza es peligrosa para el que la posee, como demuestran todos los mitos de violaciones: Dafne, Siringe, Aretusa, Perséfone, Liríope, Ganímedes... todos estos personajes son raptados o violados (o raptados y violados) a causa de su belleza, que llamó la atención de algún poderoso dios. Véase, por ejemplo, el personaje de Medusa, una joven de extremada belleza que llamó la atención de Poseidón, que la acabará violando en el templo de Atenea, donde ésta se había refugiado. Atenea, ofendida por la profanación de su templo, no castiga a su tío Poseidón, algo impensable, sino a Medusa, a la que convierte en un monstruo. La belleza, por tanto, atrae el infortunio. Vista así, la belleza como maldición, cabe pensar si Atenea no hizo un favor a Medusa transformándola en un monstruo repugnante.

La causa última, pues, de la muerte de Narciso es su propia belleza. Como se ha comentado, Narciso se enamora de su propio reflejo (de su belleza, de sí mismo) y muere de inanición al no poder separarse del lago donde su amado se encuentra, o



ahogado, en otras versiones, al ser *aspirado* por su propio reflejo (Frontisi-Ducroux, 2006: 124). Sin embargo, en el mito nos encontramos dos percepciones: por una parte la percepción interna, la del personaje de Narciso, que está convencido de que ama a otra persona; y por otra, la percepción externa, la del poeta (que es asumida por el lector u oyente del mito), por la que Narciso se enamora de sí mismo. Dos percepciones que entrañan dos realidades distintas, una realidad falsa, la de Narciso, y una realidad verdadera, que es reconocida como objetiva, la del poeta y el lector. Es esta contradicción entre las dos percepciones y las dos realidades la que da sentido al relato, pues el impacto educativo del mito se produce en el reconocimiento de la percepción externa como la percepción verdadera. Esta percepción, digamos, oficial, se observa hoy en el caso de médicos y psiquiatras. El paciente es considerado no apto para autodefinirse y autocomprenderse, porque es subjetivo, mientras que el médico y el psiquiatra son considerados, por unos mecanismos estatales, como competentes y objetivos, y son éstos los que declaran a los cuerpos y las mentes (a lo sujetos, en definitiva), como sanos o enfermos, con todas las repercusiones que para el ser social tienen estas categorías.

El reflejo en el agua, junto con la sombra, es la imagen más antigua que el ser humano ha contemplado de sí mismo (Cortés, 2003: 98). Reflejo y sombra son extensiones del *yo*, manifiestan la identidad de la persona. Narciso, al perder la percepción de sí mismo, pierde su identidad. Y esto se manifiesta en el plano educativo del mito: como Narciso se niega a acatar las normas sociales y el rol que le es impuesto, no tiene identidad; es socialmente incatalogable e irreconocible, por eso está abocado a la extinción, pues “no se existe porque se es “reconocido”, sino porque se es “reconocible” (Judith Butler citada por Eribon, 2001: 85). De esta manera, se puede entender que, tras la muerte de Narciso, su cuerpo se transforme en un narciso, la flor que lleva su nombre. Nótese que en griego el término que designaba a las flores era *to ánthos*, una palabra de género neutro (Frontisi-Ducroux, 2006: 280).

El mito de Narciso, en su estructura, tiene un paralelo en la película *Zorba el griego* (1964), protagonizada por Anthony Quinn: un joven escritor norteamericano llega a un pueblo de Creta para empezar una nueva vida en busca de inspiración, y toma a Zorba (Anthony Quinn), un hombre del pueblo, como su asistente. En el pueblo, vive una joven viuda (Irene Pappas) que es deseada por todos los hombres. Entre estos hombres

se encuentra el hijo del cacique del pueblo, que la pretende continuamente, siendo no correspondido. Con el paso del tiempo, la viuda y el escritor inician una amistad, y se corre la voz de que mantienen una relación. Ante el rumor, el hijo del cacique, que se siente injuriado, se arroja por un acantilado. Como consecuencia, los amigos y parientes del suicida, con el padre a la cabeza, se dirigen a la casa de la viuda con la intención de lapidarla, pero Zorba lo impide. Sin embargo, cuando Zorba se da la vuelta, el padre del suicida saca una navaja de su cinturón y degüella a la viuda. La venganza ha sido satisfecha.

El concepto es el mismo: el rechazo de las proposiciones ofende el orgullo masculino del pretendiente, que, finalmente será vengado por el orden patriarcal. Tanto Narciso como la viuda de la película son culpables de una soberbia ficticia, reflejo de la verdadera soberbia de la masculinidad herida. Como vemos, lo que el hombre desea se tiene que hacer efectivo, y, si no se hace efectivo, trae como consecuencia la destrucción del objeto deseado. Efectivamente existe amor por parte de los pretendientes masculinos, pero es un amor inserto en las relaciones de poder, pues lleva consigo la obligación de la reciprocidad: “yo te amo, y, en consecuencia, tú debes amarme a mí”.

Otro paralelo del mito de Narciso se puede encontrar en el *Áyax* de Sófocles. Una vez muerto Aquiles, se lleva a cabo el sorteo de sus armas entre Odiseo y Áyax, los dos aqueos que defendieron su cuerpo de los troyanos. Los Atridas eligen a Odiseo, y Áyax, ofendido por la afrenta sufrida, pues a él le debería haber correspondido la elección, como primo de Aquiles que era³⁰, monta en cólera y planea matar a Odiseo, a los Atridas y a cuantos aqueos encuentre en su camino. Pero Atenea confunde a Áyax y éste cree estar asesinando a sus enemigos cuando en realidad está matando y torturando el ganado que poseía el ejército aqueo. Cuando los Atridas se enteran de que Áyax ha esquilado el ganado y, sobre todo, de las intenciones que tenía, se preparan para castigarle, pero éste, que ya ha recuperado la cordura, se arroja contra su propia espada clavada en la arena y se suicida. En el lugar donde cae la sangre del telamónio nace una flor.

³⁰ Peleo, padre de Aquiles, y Telamón, padre de Áyax, eran hermanos e hijos ambos de Éaco, rey de Egiro.

La estructura del mito es muy similar: Tanto Narciso como Áyax son acusados de *hybris*, de orgullo desmedido, estando la raíz de su trágico final en la desobediencia a las normas: Narciso rechaza a los pretendientes, negándose a aceptar la relación de dominación en que se basa la relación pederástica, y Áyax se niega a aceptar el veredicto de los Atridas con respecto a las armas de Aquiles; por otra parte, la mirada de ambos es confundida por una diosa (Némesis en el caso de Narciso; Atenea en el caso de Áyax³¹), lo cual será la causa de su muerte; y ambos, al morir, dejarán en su lugar una flor.

La moraleja que estos mitos llevan implícita es una amenaza velada. Está mostrando el destino de los que, dominados por su *hybris*, han desobedecido las normas y han amenazado el orden social (orden social patriarcal), para indicar con ello el castigo que recae sobre todos ellos por parte de los dioses, los garantes de ese orden social. Castigo que, como el epíteto de Némesis, es *ineludible* y más tarde o más temprano acaba recayendo sobre el infractor. Los mitos, por tanto, en lo tocante a estas cuestiones son un elemento importante de control social.

Relación pederástica y metamorfosis son temas que también se encuentran en los mitos de Jacinto y Cipariso. Tal y como lo entiende Madeleine Jost (2005), la metamorfosis puede ser un mecanismo de involución, de regresión del personaje mitológico a un estadio anterior y salvaje a causa de la transgresión de alguna norma. Así se lo ve M. Jost en los casos de Licaón y de Calisto, su hija³². Pero también se puede ver en Dafne, Aretusa, Siringe y todas a aquellas mujeres que, en los mitos, se niegan a aceptar la relación sexual o el matrimonio con algún dios y son metamorfoseadas, pues están incumpliendo la norma patriarcal que regula la relación de dominación de las mujeres por los hombres. Así pues, los mitos de Jacinto y Cipariso, como el de Narciso, pueden ser interpretados según este esquema. Pero, ¿qué hay en Jacinto y Cipariso que pueda conducir a la regresión? ¿Qué norma transgreden?

³¹ “Yo [Atenea] se lo impedí [matar a los aqueos] *infundiéndole en sus ojos falsas creencias*, de una alegría fatal, y le dirigí contra los rebaños y el botín que, mezclado y sin repartir, guardan los boyeros” (Soph. *Aj.* 53-55. Traducción de A. Alamillo).

³² Licaón viola la ley de la hospitalidad y sacrifica a su huésped, por lo que Zeus lo convierte en hombre-lobo, mientras que Calisto, miembro del cortejo de Ártemis, quedará embarazada de Zeus, transgrediendo la norma de la virginidad que Ártemis impone a sus acompañantes, por lo que es transformada en osa.

En ambos mitos interviene Apolo como amante, dios que, por encontrarse a medio camino entre la adolescencia y la edad adulta se convierte en el guardián de los ritos de paso³³ (Bremmer, 1999: 41), al igual que le ocurre a su hermana gemela, Ártemis, que guía a los niños de la niñez a la edad viril y, en ese sentido recibe en Esparta el epíteto *Orthia*, derecha, pues forma e instruye a sus pupilos (Frontisi-Ducroux, 2006: 101). La relación pederástica, a través de la información de determinados mitos que presuponemos antiguos, se podría entender como un rito de paso vigente en épocas arcaicas a través del cual los jóvenes pasaban del grupo de los *no-hombres* al grupo de los hombres viriles a través de la enseñanza del rol social masculino. La regresión que marca la metamorfosis de ambos personajes puede radicar en que ambos no han finalizado el *rito de paso* (con todas las salvedades que me sugieren el término *rito*), por lo que no habrían alcanzado el objetivo de convertirse en hombres viriles: Jacinto muere y se metamorfosea en la flor de su nombre a causa del impacto que recibe del disco que lanza Apolo en el curso de un entrenamiento atlético, actividad relacionada con la masculinidad; y Cipariso se metamorfosea en ciprés, el árbol de la tristeza, a causa de la pena que siente al haber matado por error a su ciervo³⁴ doméstico en el curso de una cacería, actividad también relacionada con la masculinidad. Esta tristeza que siente Cipariso puede entenderse como el apego del personaje hacia un elemento tan importante de su infancia como es este ciervo, apego que le impide *madurar* y asumir un rol viril asociado a los valores de fuerza, valor, violencia y actividad.

Vemos así como en estos casos la metamorfosis implica una regresión, bien por el incumplimiento o transgresión de una norma, bien por no haber sido capaz de superar la prueba de paso de una edad infantil y femenina a una edad adulta y masculina. Esta dualidad infantil-femenino³⁵ y adulto-masculino que venimos comentando a lo largo de este trabajo se puede ver muy bien en el mito del lapita Ceneo³⁶.

³³ En este sentido, Ovidio le denomina “el de cabellos sin cortar” (Ov. *Met.* XII, 585. Traducción de Consuelo Álvares y Rosa M^a Iglesias).

³⁴ Nótese que el ciervo es el animal de Ártemis, y que suele aparecer en los mitos relacionados con ella: Acteón es transformado en ciervo tras ver desnuda a la diosa; Ártemis sustituye a Ifigenia por una cierva momentos antes del sacrificio de ésta para calmar la cólera de la diosa que Agamenón, padre de Ifigenia, había encendido.

³⁵ Sirva como ejemplo que, durante el Franquismo, las mujeres eran consideradas poco más que unas menores de edad permanentes que pasaban de ser tuteladas por el padre a serlo por el marido.

³⁶ Ov. *Met.* XII, 172-209.

Ceneo había nacido mujer y llevaba el nombre de Cénide. Cénide había decidido permanecer virgen y no unirse a ningún varón, pero un día, paseando por la orilla del mar, Poseidón la violó y, en compensación por la violación, le manifestó que le concedería el deseo que pidiese. Cénide pidió ser convertida en hombre. Poseidón cumplió su promesa y Cénide se convirtió en Ceneo, haciéndose famoso por su coraje y valentía en la guerra que mantuvieron lapitas contra centauros. Nestor le recuerda en la *Iliada* como uno de los héroes más grandes que ha conocido y conocerá jamás el mundo³⁷.

Bajo mi punto de vista, Cénide/Ceneo puede ser el prototipo de adolescente griego, un *no-hombre*, que, por este motivo es incluido en el grupo de los subordinados y dominados por el poder patriarcal. Este *no-hombre* adolescente, a diferencia de las mujeres, es un *no-hombre* temporal que, a través de la relación pederástica y el aprendizaje del rol social masculino que esta relación implica, se convierte en un hombre viril.

La misma interpretación se puede dar al mito de Pélope que nos narra Píndaro³⁸ y que se comentó en la *Introducción*. Según Píndaro, Pélope fue raptado por Poseidón, que se enamoró de él. Una vez finalizada la relación pederástica, Pélope volvió a su casa y se dispuso a buscar esposa. Por aquél entonces, Enomao, rey de Pisa, ofrecía a su hija Hipodamía en matrimonio a aquél que pudiera ganarle en una carrera de carros. Pélope solicitó la ayuda de su amante Poseidón y éste le entregó un carro con caballos, con los que derrotó a Enomao, que murió en el curso de la carrera. La derrota y muerte de Enomao permitió a Pélope acceder al matrimonio con Hipodamía y, a través de ésta, al trono de Pisa. Así pues, la relación pederástica es previa al matrimonio, el objetivo de todos los hombres y mujeres en la Grecia antigua; pero, además, es obligatorio que sea previa al matrimonio pues el adolescente accede a la masculinidad a través de ella, por lo que, sin esta relación pederástica no podría casarse porque aún no sería un hombre. Como indica Bernard Sergent (1986: 70), Pélope no existe sino para indicar una iniciación pues, tras la relación pederástica y el matrimonio con Hipodamía, no se refiere ningún dato más de Pélope salvo que engendró muchos hijos. Así pues, se puede

³⁷ Hom. *Il.* I, 264.

³⁸ Pín. *Ol.* I, 23-56 y 65-96.

establecer una relación entre relación pederática, matrimonio y descendencia como los hitos que marcan el desarrollo de la masculinidad en la Antigua Grecia.

Es curiosa la relación de Pélope con el caballo, el animal de Poseidón (Bremmer, 1999: 43), y, por tanto, con el propio dios Poseidón: derrota a Enomao en una carrera de carros gracias a los caballos y el carro que le regala Poseidón; y se casa con Hipodamía, cuyo nombre puede traducirse por “la que doma los caballos” (nombre que deriva de *hippos*, caballo, y *damádo*, domar). Esta estrecha relación de Pélope con el caballo indica, como ya se ha dicho, una estrecha relación con Poseidón, dios hiperviril que, precisamente por esto, es uno de los dioses más estrechamente ligados a la pederastia³⁹. Esta hipervirilidad y fuerza bruta de Poseidón se construye en torno a una misoginia exacerbada, que se ve muy bien en el hecho de que en muchos santuarios de Poseidón no estuviera permitido el acceso a las mujeres (Bremmer, 1999: 43).

La relación entre niñez y feminidad se puede observar también en el mito de Aquiles⁴⁰. Cuando Aquiles tenía nueve años, el adivino Calcante vaticinó que no se podría tomar Troya sin su intervención, por lo que su madre Tetis, que conocía el destino de Aquiles, lo disfrazó de mujer y lo escondió en el gineceo del rey Licomedes de Esciros. Odiseo, avisado, se dirigió al palacio de Licomedes y descubrió a Aquiles a través de una estratagema⁴¹. Así fue como Aquiles se incorporó al ejército aqueo.

La relación pederástica no está, sin embargo, excluida del mito de Aquiles pues es archifamosa la relación entre él y Patroclo. Esta relación, que se ha convertido prácticamente en el paradigma de la relación pederástica griega, está, sin embargo, ausente en Homero. Determinados autores (Sergent, 1986; Marrou, 2004) han manifestado que su ausencia en Homero no implica una inexistencia de este tipo de relaciones en la época en que se formaron los poemas, y que este silencio lo impone la estructura del género épico, para el que hay ciertos temas que no se deben tratar (Sergent, 1986: 221-222). Yo, personalmente, discrepo de esta interpretación del género épico. Es cierto que el hecho de que las relaciones pederásticas no aparezcan reflejadas en Homero no quiere decir que no existieran en la época en la que se forjaron los mitos;

³⁹ Obsérvese que el mismo dios está presente en el mito de Cénide/Ceneo.

⁴⁰ Tanto Aquiles como Cénide/Ceneo eran tesalios.

⁴¹ Apd. III. 13, 6-8.

pero tampoco se puede afirmar. Por determinados mitos, de origen sobre todo peloponesio, beocio y tesalio, que presuponemos antiguos podemos intuir la existencia de la relación pederástica en épocas arcaicas de la historia de Grecia en esos territorios, pero eso no quiere decir que para Homero tuvieran que existir. Tenemos que tener en cuenta que los poemas homéricos nacen en Jonia, en las costas de Asia Menor, por lo que las relaciones pederásticas pudieron no existir siquiera en ese ámbito en aquella época. Así pues, la explicación de esta ausencia en base a un supuesto código moral que regiría el género épico no me parece adecuada, teniendo en cuenta, además, que las relaciones pederásticas eran moralmente aceptables.

Sin embargo, a partir de época clásica se generalizó la relación de Aquiles y Patroclo, quizá porque en época arcaica los poemas homéricos se difundieron por toda Grecia y entraron en contacto con otras culturas griegas en las que sí estaba presente la pederastia. Así, se percibiría la exagerada reacción de Aquiles ante la muerte de Patroclo como una reacción propia de una relación pederástica⁴². De esta manera, se enlaza la historia de Aquiles en el gineceo de Licomedes con la de su relación con Patroclo. A la vez que se reinterpretaba esta relación entre Aquiles y Patroclo como una relación pederasta, se invertía la edad de los personajes, haciendo de Aquiles el *erasta* y de Patroclo el *erómeno*, a pesar de que en la *Iliada* Patroclo es mayor que Aquiles⁴³.

Vemos, por tanto, que la relación entre Aquiles y Patroclo podría haber sido reinterpretada en época Clásica como una relación pederasta, connotación que en los poemas homéricos parece no tener, más allá de la reacción de Aquiles de querer degollarse cuando se entera de que Patroclo ha muerto. Una reinterpretación parecida vemos en la película *Troya* (2004) protagonizada por Brad Pitt. En la película, Aquiles no sólo es mayor que Patroclo, al contrario de lo que establece la *Iliada*, sino que además es su primo. Así pues, cada generación reinterpreta sus mitos de una manera distinta en función de una serie de factores. Los griegos de la época clásica, sobre todo los atenienses, que sí conocían las relaciones pederásticas y las practicaban, podrían haber reinterpretado la relación de Aquiles con Patroclo en esta clave, mientras que los

⁴² Nótese que los que refieren la relación entre Aquiles y Patroclo son Platón, Jenofonte, Esquines, en su discurso contra Timarco, y Plutarco (Sergent, 1986: 264).

⁴³ “El anciano Peleo a su hijo Aquiles le encargaba siempre ser el mejor y por encima estar de los demás; y a ti [se refiere a Patroclo], a su vez, estos encargos te hacía Menetio [su padre], hijo de Actor: “Hijo mío, Aquiles en linaje es superior a ti, pero tú eres mayor que él, aunque aquél en fuerza mejor que tú es con mucho [...]” (Hom. *Il.* XI, 786. Traducción de Antonio López Eire).

productores de la película, por otra serie de cuestiones igual de interesadas, ocultaron esta versión pederástica en pos de otra más *amable* y menos *provocativa*, haciendo de los personajes parientes. Sin embargo, ambas versiones son igualmente *traidoras* con respecto al relato original, el de la *Iliada*, en el que los personajes no son ni amantes ni primos. Lo interesante aquí no es tanto registrar la *traición* del texto original cuanto analizar las implicaciones sociológicas que conllevan estas reinterpretaciones: qué motivó que la relación de Aquiles y Patroclo fuera transmitida como una relación de amantes en la Grecia Clásica y Helenística y qué ha motivado que en nuestra sociedad se haga una película en la que ambos personajes son primos⁴⁴. Porque es evidente que hay unas motivaciones y unos esquemas mentales e ideológicos que están funcionando para producir estas versiones. Versiones en las que no escapa tampoco la producción del género, pues, como se ha venido remarcando, éste no es una esencia de los individuos, sino una construcción social que depende de unos intereses y unas motivaciones. Si no, ¿cómo se explica que en la Grecia antigua hubiera ritos de paso que inculcaban unos roles de género concretos en hombres y mujeres? Si el género, como comportamiento social, fuese una esencia que nace espontáneamente determinada por los cuerpos sexuados de los individuos no serían necesarios los ritos de paso. Como establece Manuel Cruz (2005: 19): “Si esencia y apariencia coincidieran, no haría falta la ciencia”.

A modo de conclusión

A lo largo del presente trabajo se ha intentado demostrar la estrecha relación existente entre construcción de la sexualidad y construcción de los roles de género. Puede extrañar que se considere la sexualidad como una construcción social pero, sin embargo,

⁴⁴ Lo mismo se puede decir de la película *Alejandro Magno* (2004), curiosamente estrenada el mismo año que *Troya*, y protagonizada por Collin Farrell. La relación homoerótica entre Alejandro y Hefestión en la película se deja entrever, se insinúa a través de miradas, de ciertas palabras muy ambíguas, pero nunca se hace explícita. A pesar de lo cual contó con la oposición de los sectores sociales más conservadores y, en especial, de la sociedad y las instituciones políticas griegas que, a través de veinticinco abogados, intentaron obligar a los estudios *Warner* a incluir en los títulos de crédito una referencia que señalase que la película es una reinterpretación ficticia de la vida de Alejandro y no un relato fiel basado en referencias históricas: “No estamos diciendo que estemos en contra de los homosexuales, sino que la productora debe aclarar que el filme no se basa en la historia real de Alejandro” (*El País*, 23 de Noviembre de 2004). Como vemos, la Historia no sólo la escriben los poderosos, sino que también la interpretan los poderosos.

lo es. Si se considera la sexualidad como un comportamiento natural es porque tradicionalmente se ha asociado sexualidad con reproducción, lo cual no es algo natural sino ideológico, a pesar de que se haga pasar por natural.

La sexualidad como comportamiento natural destinado a la reproducción reduce el sexo a los genitales que, no por casualidad, se llaman indistintamente órganos sexuales y órganos reproductivos. Sin embargo, la sexualidad no es un comportamiento o conjunto de comportamientos naturales que van destinados a la reproducción, a pesar de que la ciencia ahonde en estos postulados, sino que es una construcción ideológica.

La sexualidad son todos aquellos comportamientos relacionados con el placer erótico, y, como tal, todo el cuerpo es sexual, en tanto que es capaz de sentir y producir placer, desde la piel hasta la boca. Si se asocia sexualidad con reproducción es meramente por cuestiones ideológicas tendentes a fijar unos comportamientos específicos, comportamientos que marcan una serie de relaciones sociales entre las personas, relaciones que no sólo son sociales sino también políticas y económicas. La sexualidad, por tanto, no es una mera cuestión privada sino eminentemente pública en tanto que sitúa el cuerpo como una encrucijada de fuerzas políticas que modelan la subjetividad del sujeto. En otras palabras, las relaciones sexuales están ideológicamente planteadas, en tanto que ponen en práctica una serie de concepciones aprendidas, concepciones que designan unas partes del cuerpo como sexuales (los genitales) y otras como no sexuales (el ano, la boca...). Esto no es natural, es eminentemente cultural y responde a unos intereses muy concretos.

Que los seres humanos sean capaces de reproducirse, no quiere decir que todas las relaciones sexuales tengan o deban tener este objeto. De la misma manera, el hecho de que las mujeres sean capaces de ser madres no quiere decir que lo tengan que ser, a pesar de los argumentos de determinados grupos políticos y religiosos.

La teoría que vincula sexualidad con reproducción está marcando también una jerarquía social en tanto que discrimina a la población entre normales y anormales. Si, como propone la ciencia, la sexualidad no tiene más objeto que la reproducción de la especie, todos aquellos que mantienen relaciones sexuales en contra de esta norma, sobre todo los homosexuales, están yendo en contra de la *naturaleza* y, por tanto, son seres anormales, abyectos, cuando no enfermos. Y, como siempre, estos postulados se apoyan

en el discurso científico, que es el más conservador de los discursos en tanto que se basa en la determinación biológica. Determinación biológica que, lejos de ser objetiva, está fuertemente influida por postulados ideológicos, en tanto que los datos que la ciencia propone son interpretados por personas, personas que tienen una serie de concepciones ideológicas concretas: este mismo discurso científico que hoy se esgrime para justificar determinadas actitudes o políticas, en su momento se utilizó para justificar la subordinación de las mujeres a los hombres atendiendo a cuestiones biológicas: las mujeres serían *por naturaleza* inferiores a los hombres. Así se elaboraron teorías científicas que pretendían demostrar que las mujeres tenían menor capacidad intelectual que los hombres, que eran físicamente más débiles, que eran emocionalmente más inestables, etc. Por ello, el discurso científico es tan subjetivo como el resto de discursos, a pesar de que se haga pasar por todo lo contrario. Porque, una de las formas de control social, quizá la más básica, consiste en proyectar en la naturaleza lo que se quiere imponer y conseguir dicha imposición convirtiendo lo que es una construcción ideológica en una realidad natural (Cardete, 2004: 3).

Pero, en todo caso, aunque se admita que el objeto de la sexualidad es la reproducción, este argumento ya no podría sostenerse hoy en día dado que la ciencia ha creado unas técnicas de reproducción asistida que permiten a la especie reproducirse sin necesidad de relaciones sexuales: inseminación artificial, que permite la reproducción en ausencia de varón, y fecundación *in vitro*, que la permite en ausencia de mujer. Por tanto, los discursos conservadores no tienen ya argumentos para ligar sexualidad y reproducción.

En este sentido, sexualidad y roles de género forman parte del mismo dispositivo y se construyen mutuamente. Se entiende así que, desde las instituciones científico-educativas, se designen unas partes del cuerpo como sexuales y otras como no sexuales. El ano es considerado un órgano *contrasexual*, en tanto que invierte los roles de género. Por ello se veda el acceso a él como lugar exclusivamente de salida y nunca de entrada. Así, los homosexuales, a los que se les presupone una sexualidad pasiva, anal, son socialmente denostados como *no-hombres*, como afeminados, al mismo tiempo que se considera la penetración anal como impropia de heterosexuales, como impropia de los *verdaderos hombres*. Y todo ello porque se ha construido ideológicamente la concepción de que los hombres en las relaciones sexuales deben desempeñar el rol activo y las mujeres el pasivo (siempre con el telón de fondo de la reproducción). Así

pues, la penetración anal permitiría que los hombres adoptaran un rol pasivo, contraviniendo las normas de género. Por tanto, sexualidad y género están más estrechamente ligados de lo que se cree.

En este sentido, las relaciones pederastas entre adultos y muchachos son equiparables a las relaciones entre hombres y mujeres, y los mitos nos dan buena muestra de ello, como ya se ha visto. Los muchachos son considerados *no-hombres* temporalmente, por tanto, pertenecientes al grupo de los subordinados, encabezado por las mujeres. De ahí que su rol sea el mismo, tanto en el ámbito social como en el sexual. Lo cual también se percibe muy bien en todos aquellos textos que nos refieren una conquista bélica y nos dicen que los hombres fueron ejecutados y las mujeres y los niños fueron vendidos como esclavos (Plácido, 2000: 57).

Cuando el adolescente accede a la edad adulta se nos indica que ya se ha masculinizado, por tanto, está ya preparado para desempeñar un rol activo, tanto a nivel social como a nivel sexual, huyendo de la pasividad propia de las mujeres, lo que le devolvería al grupo de los subordinados, como le ocurrió a Timarco: el político Timarco acusó al orador Esquines de haber traicionado a Atenas en la embajada que se mandó a Macedonia en el año 346 a. C. para acordar las condiciones de paz entre Atenas y Macedonia. Lo que hace Esquines, que ni afirma ni desmiente esta acusación, es invalidar la acusación de Timarco a través de un discurso (el famoso discurso *Contra Timarco*) en el que le acusa de haberse prostituido, con lo cual no tendría derecho a hablar ante la Asamblea y su discurso quedaría invalidado. Dado que en la Asamblea sólo podían hablar los hombres, el hecho de que una acusación de prostitución lleve implícita una pérdida de este derecho, implica la pérdida de la masculinidad y el ingreso en el grupo de los subordinados (mujeres, niños, esclavos y extranjeros). Y ello porque la persona prostituida *está obligada* a cumplir todas las demandas que su cliente le exija en materia sexual, en tanto que el cliente es el que paga y es el que decide, con lo que el prostituto tiene que adoptar una actitud pasiva *impropia* de los hombres. Una muestra más de que género y sexualidad están estrechamente unidos. Y los mitos no hacen sino reflejar esta realidad, a la vez que contribuyen a construirla de manera *performativa*, al formar parte del aparato ideológico del poder patriarcal.

BIBLIOGRAFÍA

ALIAGA, J. V.; CORTÉS, J. M., *Identidad y diferencia. Sobre la cultura gay en España*, Egalés, Madrid-Barcelona, 2000 (1997).

AMORÓS, C.; DE MIGUEL, A., *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización vol. 2. Del feminismo liberal a la posmodernidad*, Minerva Ediciones, Madrid, 2005.

BECERRA ROMERO, D., “La mujer y las plantas sagradas en el Mundo Antiguo”, *Vegueta*, nº 7, 2003, pp. 9-21.

BETETA MARTÍN, Y., “Las heroínas regresan a Ítaca. La construcción de las identidades femeninas a través de la subversión de los mitos”, *Investigaciones Feministas*, 2009, pp. 163-182.

BOURDIEU, P., *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000.

BREMMER, J. N., *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*, El Almendro, Córdoba, 1999.

BURKERT, W., *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*, El Acanalado, Barcelona, 2009 (1996).

- *Religión griega arcaica y clásica*, Abada, Madrid, 2007 (1977).

- *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*, El Acanalado, Barcelona, 2002 (1999).

CABRERA, P., OLMOS, R. (coords.), *Sobre la Odisea. Visiones desde el mito y la arqueología*, Polifemo, Madrid, 2003.

CALAME, C., *Eros en la antigua Grecia*, Akal, Madrid, 2002 (1992).

CARDETE DEL OLMO, M. C., *Paisaje, identidad y religión. Imágenes de la Sicilia antigua*, Bellaterra, Barcelona, 2010.

- *Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcadia: épocas arcaica y clásica*, 2004, Tesis Doctoral.

CÓRDOBA, D., SÁENZ, J., VIDARTE, P., *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Egalés, Madrid-Barcelona, 2005.

CORTÉS, J. M., *Hombres de mármol. Códigos de representación y estrategias de poder de la masculinidad*, Egalés, Madrid-Barcelona, 2004.

- *Orden y caos. Un estudio cultural sobre lo monstruoso en el arte*, Anagrama, Barcelona, 2003 (1997).

CRUZ, M., *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*, Anagrama, Barcelona, 2005.

DETIENNE, M., *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego*, Akal, Madrid, 2001 (1998).

DÍEZ DE VELASCO, F., *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Akal, Madrid, 2005.

ERIBON, D., *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Anagrama, Barcelona, 2001 (1991).

FONSECA HERNÁNDEZ, C.; QUINTERO SOTO, M. L., “La Teoría Queer. La deconstrucción de las sexualidades periféricas”, *Sociológica*, Año 24, Número 69, Enero-Abril 2009, pp. 43-60.

FRONTISI-DUCROUX, F., *El hombre-ciervo y la mujer-araña. Figuras griegas de la metamorfosis*, Abada, Madrid, 2006 (2003).

GARCÍA GUAL, C., *Introducción a la mitología griega*, Alianza Editorial, Madrid, 1998 (1992).

GILABERT BARBERÁ, P., “El amor en Plutarco: la necesaria corrección platónica de Platón”, en *El amor en Plutarco. IX Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas*, Universidad de León, secretariado de Publicaciones, 2007, 123-132.

GÓMEZ IGLESIAS, M. R., *El logos enamorado. Homosexualidad y filosofía en la Grecia antigua*, Evohé Didaska, Madrid, 2012.

JOST, M., “Deux mythes de métamorphose en animal et leurs interprétations: Lykaon et Kallisto”, *Kernos* 18, 2005, pp. 347-370.

JÜNGER, F. G., *Mitos griegos*, Herder, Barcelona, 2006 (1947).

LORAUX, N., *Las experiencias de Tiresias. Lo masculino y lo femenino en el mundo griego*, El Acantilado, Barcelona, 2004.

LLAMAS, R.; VIDARTE, F. J., *Homografías*, Espasa, Madrid, 1999.

MARROU, H. I., *Historia de la educación en la Antigüedad*, Akal, Madrid, 2004 (1971).

MULVEY, L., “Placer visual y cine narrativo” en **CORDERO REIMAN, K.; SÁENZ, I.** (comps.), *Crítica feminista en la teoría e historia del arte*, Universidad Iberoamericana, México, 2007, pp. 365-377⁴⁵.

PÉREZ MIRANDA, I., “Penélope y el feminismo. La reinterpretación de un mito”, *Foro de Educación*, nº 9, 2007, pp. 267-278.

PÉREZ JIMÉNEZ, A., “Religión, mito y sociedad en Grecia”, *Seminario “Orotava” de historia de la ciencia*, Año VI, 2000 pp. 23-41.

⁴⁵ Artículo publicado originalmente en la revista *Screen* 16, 3, Otoño 1975, pp. 6-18.

PLÁCIDO, D., “La presencia de la mujer griega en la sociedad: Democracia y tragedia”, *Studia Historica, Historia Antigua* nº 18, 2000, 49-63.

- “La definición de los espacios sacros en la formación de la ciudad griega; el caso de Atenas”, *Ilu* 0, 1995, 207-216.

PRECIADO, B., *Manifiesto contra-sexual*, Opera Prima, Madrid, 2002.

- *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en “Playboy” durante la guerra fría*, Anagrama, Barcelona, 2010.

- *Testo Yonki*, Espasa, Madrid, 2008.

PULEO, A., *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Madrid, 2011.

RUÍZ DE ELVIRA PRIETO, A., “Jacinto”, *Myrtia*, nº 7, 1992, pp. 7-40.

SÁEZ, J.; CARRASCOSA, S., *Por el culo. Políticas anales*, Egales, Madrid-Barcelona, 2011.

SERGEANT, B., *La homosexualidad en la mitología griega*, Alta Fulla, Barcelona, 1986 (1984).

VALCÁRCEL, A., *Sexo y filosofía. Sobre “mujer” y “poder”*, Anthropos, Barcelona, 1994.

VERNANT, J. P., *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2003 (1974).

- *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 2001 (1973).

WITTIG, M., *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Madrid-Barcelona, 2010 (1992).